

صلاح سالم

كونية الإسلام

رؤية للوجود والمعرفة والآخر

جمال الموجي

مكتبة الشروق الدولية

كونية الإسلام

رؤية للوجود والمعرفة والآخر

الطبعة الأولى

١٤٢٩هـ - أكتوبر ٢٠٠٨م



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسى - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٤٥٠١٢٢٨ - ٢٤٥٠١٢٢٩ - ٢٢٥٦٥٩٣٩

المكتبة: ٢ شارع البورصة الجديدة - قصر النيل - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٣٩٢٨٠٧١ - ٢٣٩١٣٠٧٢

Email: <shoroukintl@hotmail.com >
< shoroukintl@yahoo.com >

كونية الإسلام

رؤية للوجود والمعرفة والآخر

صلاح سالم



البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

سالم، صلاح.

كونية الإسلام (رؤية للوجود والمعرفة والآخر) صلاح سالم.

ط١ . ـ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٨م.

٦٠٨ص؛ ١٧ × ٢٤سم.

تدمك 8- 28 - 6278 - 977 - 978

١ – الإسلام والديانات الآخرى.

أ. العنوان. ٢١٤,٢

رقم الإيداع ١٩٠١٠ / ٢٠٠٨م

الترقيم الدولى I.S.B.N. - 978- 977- 6278 - 28 - 8

الإهـــــداء

إلى روح الأب الكـريم والمثقف الكـبير.. ســامى خشبة

اعـتـرافًـا بفضل رعـايتـكم للبـداية..

رغم غـــبـش أصـــاب النـهـــاية..

صلاح

الفهـــرس

الـمـــوضـــوع | الصفحة

الباب الثانى

عالمية الإسلام.. جهاد حضارى

الباب الثالث

تسامح الإسلام.. تعايش إنسانى

مقدمة

الوعى الكونى للإسلام.. مصادر الإلهام

يضطلع الإسلام، كالمسيحية برسالة «كونية» يسعى إلى ممارستها فى التاريخ. ومن ثم يبدو الصراع القائم بينهما نتيجة لتشابههما لا تناقضهما، كما يبدو التعصب المتبادل كعرض جانبى لتفتحهما، لا عنصريتهما، فهما إذ يتنافسان على الدور «العالمى» نفسه يقعان فى التعصب، وإذ يبشران الإنسانية نفسها يميلان إلى التناقض.

غير أن كونية المسيحية تبقى فى الحقيقة حدثًا «تاريخيًا» تم اكتشافه بمحض الصدفة التى حولت دعوة عيسى من مجرد حركة تجديدية داخل اليهودية تهدف إلى «هداية خراف بنى إسرائيل الضالة» إلى دين جديد يعادى اليهود، كما يعاديه اليهود أنفسهم. كما حولت دعوة الحواريين الإثنى عشر من «اليهود المسيحيين» من مجرد دعوة بسيطة تسعى لتحقيق الخلاص لليهود من عنتهم، إلى دين جديد يقف على رأسه عيسى المسيح عليه السلام، وإيمان جديد تبناه بولس الرسول الذى رسَّخ فهم المسيحية باعتبارها دعوة عالمية إلى كل البشر، وعلى أنها رسالة خلاصية صلب المسيح «السيد الإلهى» لفداء المؤمنين بها، وقد أضاف «يوحنا» إلى هذا الفهم العقيدة الألفية القائلة بأن المسيح سوف يعود فى آخر الزمان ليحكم البشرية حكمًا زمنيًا ألف عام يسودها الاستقرار والسعادة و يهيمن عليها الإيمان المسيحى وكأنها تولد ثانية بعودته، فيكون منها بمثابة آدم الجديد.

وبينما تحررت المسيحية على يد بولس من إثم العنصرية الذى طغى على اليهودية، فإنها وقعت فى بئر التعددية والطبائع المركبة وصولاً إلى عقيدة التثليث بكل بنائها الميتافيزيقى المعقد من الأب والابن والروح القدس، والتى قامت الكنيسة برعايتها وحمايتها فتحولت إلى عقيدة «أرثوذكسية» يصعب الخروج عليها وإلا كان الاتهام

بالهرطقة ومن ثم النبذ والحصار، فلم تواجه تحديًا كبيراً منذ مجمع نيقية المقدس «٣٢٥م» الذى أنكر محاولة أريوس التوحيدية «العقيدة الأريوسية» القائلة بالطبيعة الواحدة البشرية للمسيح باعتبارها ليست إلا هرطقة، نهض الإمبراطور قسطنطين بمهمة قمعها توطيدًا لسلطانه الزمنى رغم قناعته هو الشخصية «العميقة» بصحتها، وخصوصًا بعد مجمع خلقيدونية «٤٥١» الذى تمت فيه الصياغة النهائية للعقيدة الرسمية «الأرثوذكسية»، فيما اعتبر سواها مجرد هرطقة، وتحديد الأناجيل الصحيحة الأربعة ونفى الأخرى، وهى أكثر من مائة إنجيل، باعتبارها مزورة، الأمر الذى أوقع المسيحية فى أسر الهيمنة «الكنسية» التى نهضت رقيبًا على إيمان المسيحيين كوكيلة للمسيح على الأرض، حسب إيمان الحوارى الأشهر ومؤسس الكرسى الرسولى «القديس بطرس».

وإزاء الطبيعة التاريخية «لمسيحية بولس»، التى صاغت العصور الوسطى، جاء انسحابها تدريجيًا ودمويًا، إثر عدة اختزالات علمية وفكرية ونفسية استمرت عبر قرون النهضة والإصلاح الدينى، والتنوير، من بؤرة التاريخ الغربى إلى الهامش تاركة موقعها للعقل/ العلم/ الإنسان الحديث الذى ادعى احتلال موقع الله فى الكون وأخذ ينشر دينه المدنى/ العقلى الجديد الذى أنتجته تجربة الحداثة الغربية وحاولت فرضه كنموذج عالمى. ومن ثم فالعالمية الغربية الراهنة هى عالمية الحداثة، لا عالمية المسيحية، والصراع الثقافى الدائر حول حق تفسير التاريخ وقيادته هو بين الإسلام والحداثة، لا المسيحية، بقدر ما إنه بين الإيمان الإسلامى العقلانى / التوفيقى، وبين الوضعية المتطرفة التى أحالت العقلانية إلى رؤية كاملة للوجود وليس فقط للعالم الطبيعى.

فالصراع الجوهرى - إذن - يدور بين الإسلام كدين سماوى يمتلك عقلانيته المؤمنة، وعبقريته الخاصة، ورؤيته الوجودية المميزة له فى التعامل مع قضايا الحياة والبشر، وبين الحداثة كهوية جديدة للغرب تمكن بفضل ما أنتجته من موارد القوة، ودعاوى التفوق، من السيطرة، أو محاولة السيطرة، على أغلب أنحاء العالم، والتحكم فى مصائر أغلب جماعاته وحضاراته تحت دعوى التفوق العنصرى فى البداية، وبهدف نشر الحرية فى النهاية. ذلك أن الحداثة التى كانت أنهت لتوها

التعصب الأوروبى القروسطوى الذى نما وتركز حول الصليب، قد أسرعت بتفجير تعصب جديد أقوى وأفعل يتركز حول الحرية بديلا عن الصليب، أو يحيلها فى الحقيقة إلى صليب عصرى جديد يحتل الغرب تحت لوائه موقع المركز السياسى، والمرجع الحضارى، والمعيار الأخلاقى الذى يحوز، ليس فقط مقومات الرسالة العالمية، بل والقدرة على إبلاغها إلى الآخرين ولو اضطر، لأجل هذه الغاية النبيلة، لاحتلال بعض دولهم، أو تفكيك بعض مجتمعاتهم، لبضعة عقود من الزمن، طالما أن الغاية كونية وحضارية وإنسانية، تهدف إلى مدينتهم أو تحضيرهم لتلقى رسالته العالمية، ومن ثم فهى عالمية انتهازية.

وفى المقابل تبدو «كونية» الإسلام طابعًا أصيلاً فى عقيدته، بنيويًا فى شريعته، فهى واضحة فى القرآن وفى السنة وفى التجربة التاريخية الراشدة، كما تجلت فى حركة الفتوح الإسلامية بكل شروطها وما أحاط بها قياسًا إلى زمنها، بل وفى شكل بناء الدولة وتنظيم الخلافة وخصوصًا فى علاقة العنصر العربى بالشعوب والأمم بل والملل الأخرى داخل الحضارة العربية الإسلامية، حيث ينبع الوعى الكونى للإسلام من مكونات ثلاث أساسية فى تشكيل «معالم عهد الاستخلاف» بين الله والإنسان، وهى العقلانية، والعالمية، والتسامح.

أما العقلانية فهى أصل العهد وأساسه، إذ لولا العقل الإنسانى، ما حمل الإنسان أمانة الوجود، ومسئولية عمارة الأرض، فالتكليف الإلهى بحمل الأمانة قرين العقل الإنسانى القادر على إدراك حدودها. ومن ثم يبدو العقل واضح القسمات فى شريعة الإسلام منذ الوهلة الأولى، أى منذ لحظة النطق بالشهادتين اللتين تمثلان باب الدخول إليه عندما يشهد المرء «أن لا إله إلا الله . . محمد رسول الله». ففى الإسلام تتجسد بشكل رائق المفهومات العقلانية لمعنى الألوهية، والنبوة، وكذلك الإنسانية، والأخلاق.

فالله فى الإسلام هو الواحد الأحد الذى ليس كمثله شىء والمنزه عن كل بشرية أو نسبية أو نقص أو مماثلة للكون أو الماديات أو الكائنات المتحولة الفانية. ولا يوجد فى الاعتقاد الإسلامى ما ينم أو يقترب من الملامح البشرية للإله كما فى أساطير اليونان حيث الرب يعشق ويسرق ويتآمر ويخدع ويغدر ويخضع لقوانين عامة تنزل به

العقوبات عند الخطأ. أو كما فى التصورات التوراتية القديمة، حيث «يهوه» مشدود دوما إلى الفلك الإنسانى، ليس من موقعه العلى المتسامى، ولكن من داخل هذا الفلك البشرى وعلاقاته وشروطه، وضمنها الانتماء شبه القبلى إلى بنى إسرائيل، والذى يمثل فلسفة عنصرية للتفكير اليهودى حتى اليوم. كما رفض الإسلام رفضًا صريحًا قاطعًا أية محاول لخلق صلة عضوية بين الإله والإنسان كما فى صلة الرب بابنه فى المسيحية وما صاحبها من نظريات مركبة عن الطبيعة الواحدة والطبيعتين، فالله فى الإسلام هو الكمال المطلق أو الوحدة المطلقة كما لم تتجسد فى دين أو عقيدة أخرى. وعلى هذه الرؤية يؤسس الإسلام فصلاً مطلقًا بين السماء والأرض، أو عالمى الشهادة والغيب، فالله وحده هو سيد الملكوت من الأزل إلى الأبد، أما سواه من الخلائق فيسرى عليهم قانون الوجود والعدم: خلق فحياة، ثم موت فبعث للحساب، ثم خلود فى الجنة أو النار، وإن تراوحت التفاصيل داخل هذا القانون الوجودى سواء فى شكل الخلق أو ملابسات الحياة حيث طول العمر أو قصره، وسعة الرزق أو ضيقه.

والنبى فى الإسلام بشر خالص لا يوجد فيه أى مكون إلهى، وليس له أى صفة قدسية، وإن تمتع بالكمال الأخلاقى، وهو المبشر بالهدى والمنذر من الضلال، مثل كل الأنبياء الذين سبقوه، ولكنه على العكس منهم لم يسلك، ولم يرد الله له أن يسلك، طريق المعجزات التى قد تبهر العيون، تهوّل الضمائر ولكنها تشل العقول، بل أخذ يخاطب الناس من حيث يعقلون ويتأملون ويميزون. وقد مات الأنبياء الأقدمون، لأن الناس بدّلوا تعاليمهم ومزجوها بما شاءوا من أهوائهم، ولا يكاد يدعى أتباعهم أن لديهم كتبهم فى صورتها الأصلية، وكذلك نسى الناس سيرة هؤلاء الأنبياء، ولا يكادون يعثرون على وقائع حياتهم الصحيحة، بل يصعب الجزم أحيانًا كثيرة بزمانهم الذى عاشوا فيه، أو مكانهم الذى ولدوا فيه، وما جاءوا به فى حياتهم من الأعمال. أما محمد «ﷺ»، فلا يزال حيًا لأن هدايته حية تشع من القرآن الكريم الذى أنزله الله عليه بألفاظه الأصلية، لم ينل التغير حرف من أحرفه، ولا نقول آية من آياته. ولا تزال مراحل حياته من الطفولة إلى الكهولة، أى «سيرته» وجميع أعماله وأقواله منذ بعثته أى «سنته» مدونة محفوظة فى الكتب على ما مضى عليها من السنين الطوال. ومن حفظ الكتاب العزيز الذى نزل به «القرآن الكريم»، ووضوح سيرة محمد «ﷺ» وسنته، يبقى الإسلام حيًا فى التاريخ، فالهدى قائم لا

يزال نقيّا فى اللوح المحفوظ، والنموذج خالد لا يزال ملهما ومحفزاً للقلوب والعقول.

والإنسان فى الإسلام مخلوق عاقل له ضمير مسئول يحاسب على فعله ولا تلحق به جريرة خارجة عن إرداته ووعيه، سواء قبل مولده أو بعد انتهاء حياته، إذ لا يوجد فى الإسلام ما يسمى بـ «الخطيئة الأولى» أو «الأصلية» التى يولد بها الإنسان، حسب الاعتقاد المسيحى الغالب «الكاثوليكى» وكأنه مكبل بقيد لا خلاص منه مهما أعمل إرادته الحرة أو استكمل جوانب الإيمان إلا بشفاعة المخلص/ المسيح، ورعاية الكنيسة وكيلة المسيح على الأرض. ومن ثم فالإسلام يرفض فكرة الوساطة بين الله والإنسان ليبقى الأخير مسئولاً عن فعله، كما يرفض سلطة الكهنوت كرقابة خارجية على الإيمان الفردى الحر ليبقى الإنسان مالكًا لـ «حريته» ومهيمنًا على مصيره الخاص ووجوده الحى حتى يكون مستحقّا بجدارة لوظيفة «الاستخلاف».

والأخلاق فى الإسلام تنهض على قاعدة توازن راسخ بين أكثر من ثنائية، وعلى أكثر من صعيد، فهى أخلاق الضمير فى مواجهة الضرورة، إذ تأسست الشريعة الإسلامية فى المعاملات وقواعد السلوك ومعايير الأخلاق على ركائز الصدق والتواضع والرحمة والبر والإيثار والعفو والإحسان وكبح جماح الشهوات ونقاء الضمير وسلامة الوجدان. وهى أخلاق الحق والواجب معًا، حيث سعى الإسلام إلى جعل هذا الضمير مؤتلفًا مع الطبيعة البشرية لا يشذ عنها، فأرسى قواعد الأخلاق على أساس من توقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية، ونظم العلاقات الاجتماعية والواجبات الإنسانية على أساس من المسئولية المتبادلة بين الناس. وهى أيضًا أخلاق الشاهد والغيب معًا، إذ لا يقف الإسلام بحدود الثواب والعقاب كإطار للفعل الأخلاقى عند حدود الدنيا فقط، بل إنه ربط ما بين الدنيا والآخرة، وجعل الآخرة متممة للدنيا حيث القصاص العادل والمطلق ممن أفلتوا بجرائمهم من عدل الدنيا النسبى، وحيث الثواب الكبير لمن صبروا على ظلم الغير لهم، ووكّلوا ربهم فى القصاص من ظالميهم، ومن ثم يربط الإسلام بين الدين والحياة برباط من الوحدة والاتساق، صانعًا لتوازنه المحكم بين إلهامات الروح، ونوازع الجسد وكلاهما أصيل فى تكوين الإنسان النازع بجسده إلى الأرض، والمشدود بروحه إلى السماء فلا يفتئت أيهما على الآخر، ولا يتجشم الإنسان فى سبيل أحدهما عناء التنكر للآخر أو معاداته، فكان بحق دين الفطرة وختام رسالات السماء.

أما **العالمية** فتجسد جوهر عهد الاستخلاف، إذ المستخلف هو الإنسان رمز الإنسانية كلها.. قبائلها، وشعوبها، وأممها، لا قبيلة أو شعب أو أمة بذاتها. وعندما استأثر بنو إسرائيل بملكية العهد، فإنهم قد أبطلوه فى اللحظة نفسها لأنهم نسفوا جوهره. وعندما نزل الإسلام على العرب كان واضحًا أنه وحى ورسالة إلى العالمين.. هكذا قال القرآن، وهكذا دعا محمد. وحتى عندما توفاه الله، كان قد استقر فى ضمير المسلمين كأمة وليدة أنها «أمة النبى» أى قومه فقط، وأما أمة الإسلام فهى العالم كله حيث كان الإنسان ويكون. وقد أحسن الخلفاء الأولون فهم جوهر العهد فلم يتوانوا عن تنفيذ بنوده، ومحاولة إبلاغ الدعوة إلى كل البشر والأمم، لا من أجل فرض الإسلام على الناس، بل لتمكينهم من الاختيار الصحيح ما كان يقضى أولاً تحرير إرادتهم ممن يحكمونهم، ثم عرض الرسالة عليهم.

وقد نهض المسلمون الأوائل بهذه المهمة فى مواجهة أمم عريقة، وإمبراطوريات جبارة، وجيوش جرارة، فلم يرهبوهم، لأنهم تحلوا بالشجاعة التى يوفّرها لهم الإسلام، والإصرار الذى يمليه عهد الاستخلاف والذى يجسد نوعًا من التوفيق بين عبودية الإنسان لله، وسيادته على الكون كله، بل يجعل من هذه العبودية شرطًا لتلك السيادة. كما يصوغ فهما رائقًا لمعنى «الجهاد» ومبناه، إذ يقيم توازنًا رائعا ودقيقا بين طرفى الثنائية الوجودية الأساسية «الحياة والموت». فالجهاد فى الإسلام مشروع إنسانى حضارى شامل يبدأ بجهاد النفس لردها عن ضعفها وشهواتها بحثًا عن طهارتها وسلامتها وخلاصها من النفاق والازدواجية ليتسنى لها أفضل ممارسة لعهد الاستخلاف الذى يبقى رسالة مقصودة لذاتها، وعملاً واجبًا على كل مسلم لله. ومن ثم تصبح لحياة المجاهد قيمة فى ذاتها، فهى ليست مجرد مدخل إلى الموت عبر الجهاد «العسكرى» الذى ينغلق عليه المتطرفون والمتزمتون، بل ركيزة لإعادة صياغة عالم الشهادة الدنيوى/ الواقعى/ الإنسانى على النحو الذى يُرضى الله. فإذا ما تحدى طواغيت البشر هذه الرسالة يكون قتالهم لتحرير إرادة الإنسان من الظلم والاغتراب والجبر على هذه الأرض، وهنا يُقبل المسلم على الجهاد أملاً فى النصر الذى يُمكِّن المقهورين من التحرر والمشاركة فى عمار الوجود، فإذا لم يتمكن من النصر، كان له ثواب الشهادة، ومن ثم فالمسلم الصحيح لا ينزع إلى تفضيل الموت «الشهادة» من دون تردد أو تعقل، ولكنه يرضى به إيثاراً لله عند الضرورة القصوى.

وأما **التسامح** ، فيجسد الإطار العام «الضرورى» المحيط بعهد الاستخلاف . ذلك أن الاعتقاد الكامن والقوى بالتوحيد هو ما يجعل إرادة الله هى المنظم والمراقب لعلاقات الإنسان بالخالق، وبالمجتمع، وبذاته، بل بالوجود كله من حوله بكائناته العاقلة وغير العاقلة . ومن ثم، فالتوحيد هو ما منح العقيدة الإسلامية «إمكانية» أن تكون عالمية لكل الأمم والشعوب، ولكنه فى الوقت ذاته لا «يحتم» أو «يضمن» أو حتى «يتصور» أن يكون الإسلام عقيدة كل البشر . فرغم عقلانية الإسلام وفطريته، ليس محتمًا أن يجد القبول من كل البشر، فهناك من يعتقدون فى أديان أخرى، وهناك من يرفضون وجود الله من الأصل، فهل يأمرنا الله بقتل من لا يعترفون به، أو يدينون بشريعة أخرى له، لمجرد أنهم يخالفون فهمنا أو إيماننا ؟ . هنا تتبدى القاعدة الخالدة فى الآية ٢٥٦ من سورة البقرة المدنية «لا إكراه فى الدين»، والتى حاول البابا بيندكتوس السادس عشر لى عنقها، بنسبتها إلى المرحلة الأولى «المكية» ليسهل عليه الادعاء بنسخها، وهذا ضد الحقيقة التاريخية التى تؤكد على هوية الآية «المدنية»، وعلى كونها القاعدة الراسخة لحرية العقيدة فى الإسلام، التى لا تعنى عالميته أكثر من ضرورة تبليغه إلى عموم البشر لا فرضه عليهم، فطالما أن الرسالة قد وصلت إليهم، وتأكد المسلمون من أن أحداً لا يرغمهم أو يحول بينهم وبين ضمائرهم، فقد انتهت المهمة، وصار المسلمون مطالبون آنذاك بالتسامح مع عقائد المخالفين بالشروط الشرعية المعروفة . أما الآن فثمة مواثيق دولية حاكمة، وثورة إعلامية مهيمنة تبدو معها كل العقائد متاحة ومعلومة بلا حاجة إلى تبليغ، بل بحاجة فقط إلى احترام العقائد والضمائر، ذلك أن الاختلاف سنة كونية لابد من التعايش معها وإلا استحال العالم دمًا ودماراً، وهو ما يتنافى مع الإسلام، لأنه فى الأصل يتنافى مع عهد الاستخلاف .

ومن ثم، فإن إصرار الإسلام على وحدة الجنس البشرى «العالمية» لم يصاحبه ذلك الإصرار على وحده الدين «التسامح»، ما يجعل منه دينًا كونيًا بحق تمكن من استيعاب الأديان السابقة عليه من أديان الوحى السماوى، ومن حفظ الأصل المشترك بينه وبينها جميعًا، بل والتعايش مع غير أهل الكتاب سواء فى العصر النبوى أو فى العصر الراشد، أو فى ما تلا من أزمان، حفظًا للتنوع البشرى الخلاق .

وهكذا يمتلك الإسلام الملكات الثلاث لـ «للوعى الكونى» **وأولها** قدرته على مخاطبة عقول البشر «عقلانيته»، كونه يستلهم أفضل نوازع الفطرة الإنسانية ويقيم رسالته على أساس المبادىء الكلية للعقل البشرى. **وثانيتها** رغبته فى الوصول إلى قلوب جموع الناس «عالميته» كونه دينًا أمميًا يكلف المؤمنين به تبليغ دعوته إلى كل البشر أينما كانوا؛ لأنهم جميعًا جزء من عهد الاستخلاف، بل جوهر هذا العهد. **وثالثتها**: الاحترام العميق لضمائر كل البشر بما تحويه من أديان ومعتقدات مغايرة «تسامحه» كونه دينًا إنسانيًا يدرك أن الاختلاف سنة وجودية، ويتسامح مع المخالفين فى الاعتقاد الذين يرفضون «الطبعة الإسلامية» للعهد، مع بقائهم شركاء فيه طالما اختاروا مواقفهم بإرادتهم، وطالما احترموا الحدود الشرعية المقررة.

هذه «الملكات الثلاث» التى كرست «كونية الإسلام» هى موضوع هذا الكتاب حيث نوالى وقفاتنا عند مكوناتها الثلاث فى أبواب ثلاثة متعاقبة أولها بعنوان: **«عقلانية الإسلام.. توازن وجودى»**. وثانيها بعنوان **«عالمية الإسلام.. جهاد حضارى»**. أما ثالثها فهو **«تسامح الإسلام.. تعايش إنسانى»**.

وأما الخاتمة فتأتى بعنوان **«الرؤية الإسلامية للتاريخ»**، ونعالج فيها الرؤية الوجودية التكاملية للإسلام، كدين شامل، بين عالمى الشاهد والغيب، والتى مكنته من دون تخل عن روحانيته الخاصة، أن يدعو إلى تغيير العالم، بل وأن يشغل نفسه بهذه المهمة فعلاً، باعتبارها الوظيفة الأساسية للحضور الإنسانى على الأرض، بعكس الأديان المجردة المنسحبة من عالمنا إلى ملكوت السماء، أو الفلسفات المادية المنغمسه تمامًا فى ملكوت الأرض.

وفى النهاية لا يسعنى سوى القول بأن كل ما جاء فى هذا الكتاب لا يعدو اجتهادًا، يحتمل الخطأ قبل الصواب، بل أكثر من الصواب، فما أصبت فيه فهو من فضل الله العليم الحكيم، وما أخطأت فيه فهو من نفسى الإنسانية التى لا تبرأ قط من السهو والقصور، ولا تسمو على الخطأ ولو قصدت إلى الصواب. فاللهم اغفر وارحم، وأنت خير الراحمين.

والله ولى التوفيق

صلاح سالم

الباب الأول

عقلانية الإسلام.. توازن وجودى

- الفصل الأول : الحقيقة الإلهية .. وعقلانية الإسلام الكونية
- الفصل الثانى : النبوة .. صفاء الإنسانية وعقلانية المعجزة القرآنية
- الفصل الثالث : الإنسانية .. تعادل إيجابى بين الحرية والمسئولية
- الفصل الرابع : الأخلاق .. توازن واقعى بين الروحانية والمادية

الفصل الأول

الحقيقة الإلهية.. وعقلانية الإسلام الكونية

يبدو الدين، كبحث دائم عن أصل الوجود، وتوق عارم إلى خالقه، ميلاً فطريّا لدى الإنسان بحكم ما ركب فى طبيعته من شعور غريزى بوجود قوة خفية تسيطر عليه، أو بحكم حاجته النفسية إلى ما يشبع روحه، ويملأ كيانه أو يبرر هواتفه الباطنية. وإزاء قصور العقل البشرى، فى مراحل باكرة من التاريخ، عن تصور خالقه تصوراً صحيحًا كاملاً، ويقينه، فى الوقت ذاته، بوجود هذا الخالق، فقد تورط فى صياغة صور مشوهة عديدة لـ «الله» جسدتها العقائد الخرافية، والأديان الوثنية، تلك التى حكمت رؤية الإنسان للكون لحقبة طويلة، ونازعت التصورات التوحيدية لأديان الوحى حضورها فى الوعى الإنسانى، وتمكنت، أحيانًا، من حرفها عن مساراتها، وغاياتها.

ولعل كل المجتمعات قد توصلت إلى وجود الله واهتدت إلى فكرة وجود خالق، واستبعدت، على سذاجتها، فكرة الوجود التلقائى أو المصادفة، ولكنها أخطأت فى تصوير ذات الله. ويؤسس هذا الفهم لإدراك مبدئى هو أن «المقدس» عنصر أساسى من عناصر بنية الوعى الإنسانى وليس مرحلة طارئة من مراحل تاريخ هذا الوعى كما يذهب العقل الوضعى. ذلك أن عالمًا ذا معنى، ينقذ الإنسان من العماء والخواء، هو حصيلة صيرورة جدلية طويلة ومعقدة يسميها مرسيا إلياذة بـ «عملية تجلى المقدس» حيث تصير الحياة البشرية ذات معنى فقط عندما تحاكى النماذج المتوالية التى أوحت بها كائنات غيبية مفارقة. فمحاكاة هذه النماذج المافوق ـ بشرية تشكل واحدة من السمات الأولية التى تتصف بها الحياة «الدينية» وهى سمة بنيوية لم تتخلق فى الثقافة

والأزمنة. فمنذ أقدم الوثائق والوقائع الدينية التى يمكن الوصول إليها، وحتى زمن المسيحية والإسلام، لم ينقطع حبل محاكاة صورة الله (*) بوصفه معياراً وخطًا موجهًا للوجود البشرى»[1].

لقد سادت لدى القدماء تأويلات أسطورية ولاهوتية بدائية لظواهر الكون والطبيعة، كنوع من الإدراك الشعورى لا العقلى، لحقيقة أن وجودنا يخضع لنواميس خفية غير مرئية وغير ملموسة، تعلو على إرادتنا ووعينا، وتنبع من قوة عليا كلية تنظم الكون وتصوغ العلاقات بين عوالمه المختلفة، وكائناته المتمايزة، ولكن صورتها الواضحة أو تسميتها النهائية لم تكن قد تحددت فى الوعى، أو تجلت للضمير الإنسانى. وفى إطار البحث عن تلك الصورة أو القوة جرت محاولات كانت فى أغلبها يائسة، وفى بعضها فاشلة، وفى أقلها ناقصة.

ففى البداية تورط العقل البدائى الحالم، لإنسان العصر الحجرى الحديث، فى مستنقع «القربان البشرى» ظنًا منه بأن فى ذلك القربان يكمن الجسر الطبيعى للحضور الإلهى إلى عالم الإنسان، وتحقيق رضاه خصوصًا فى مواسم البذر والحصاد. ولم تكن التضحية بشخص قليل القيمة أو منبوذ فى المجتمع، وإنما كان يختار عادة من بين أحسن الشبان أو الفتيات، وكان يعامل باحترام إلى درجة العبادة. وكما يقول هـ. ج. ولز فى كتابه «تاريخ موجز للعالم» فإن الحضارة الأزتية فى المكسيك بصفة خاصة قد جرت فى بحور من الدماء، حيث كانت تقدم آلافًا من التضحيات البشرية كل عام. وقد اشتملت على شق بطون الضحايا أحياء، ونزع قلوب حية لا تزال نابضة، إلى غير ذلك من الأعمال التى طغت على عقل وحياة ذلك الكهنوت العجيب[2].

كما عبد الفرس القدماء ما يقترب من صورة الإله، ولكنهم مجَّدوا الشمس والقمر والنجوم وأجرام السماء مثل غيرهم من الأوائل، وقال زرادشت: «إن نور الله يسطع فى كل ما يشرق ويلتهب فى الكون. وأمر بالاتجاه إلى جهة الشمس والنار ساعة الصلاة لأن النور يرمز إلى الإله، وأمر بعدم تدنيس العناصر الأربعة وهى: النار، والهواء، والتراب، والماء. وأما من جاءوا بعده من علماء فقد سنَّوا

(*) محاكاة صورة الله هو مصطلح أو مفهوم دينى يقول إن الفضيلة بين البشر تتحقق بأن يكونوا على صورة الله، وأن هذا ما ينبغى أن يكون غاية سعيهم وكدحهم. وهذا المفهوم له أصل فى معظم الأديان.

للزرادشتيين شرائع مختلفة وحرمّوا عليهم الاشتغال بالأشياء التى تستلزم النار فاقتصروا فى أعمالهم على الفلاحة والتجارة، ومن هذا التمجيد للنار واتخاذها قبلة فى العبادات تدرج الناس إلى عبادتها حتى صاروا يعبدونها عينًا ويبنون لها هياكل ومعابد، وانقرضت كل عقيدة وديانة غير عبادة النار وجُهلت الحقيقة ونسى التاريخ[٣]. ومن ثم انتهت المحاولة بالفشل الحاسم فى تحديد القوة الخالقة للوجود.

وفى موازاة الزرادشتية، تأتى الهندوسية التى امتلكت تصوراً مجردا للإله فى صورة «براهما»، ولكنه كان أشبه بروح يسكن الطبيعة فلم ينفصم عنها، أو يفارقها، ومن ثم لم يكن موضوعًا مستقلاً للوعى بعيداً عنها. ومن ثم كانت المحاولة الهندوسية محدودة وسكونية لم تثمر عميقًا فى الوعى الإنسانى.

وقريب من الانغماس الهندوسى فى الطبيعة، لم يفصل الرواقيون من فلاسفة اليونان بين الله والعالم، بل جعلوا الله، أو العقل الكونى، المبدأ الفاعل فى الوجود، الذى يلتحم بالمادة المنفعلة السلبية كالسائل الإحيائى فى الكائن الحى، فيبدع كل الكائنات إذ يهبها صورها... لكن هذا الإله ـ العقل الحال فى الطبيعة والموحد للوجود بفعل وحدانيته، ليس «معقولاً مجردا بل هو كائن «كلمة»، فاعلاً باطنيًا فى الوجود، ينظمه ويوحده، ويرسم له تفاصيل مستقبله كما أحدث فيه تفاصيل ماضيه. وهذا ما يخضع الكون والإنسان لأحكام نواميس الضرورة، ويبطل الحرية الحقيقية. وهكذا ردم الرواقيون الهوة بين الله والعالم؛ ليؤدى بهم الأمر إلى إبطال الأقنومية الإلهية المستقلة والشخصية الإنسانية الحرة[٤].

وفى الميثولوجيا اليونانية تقدمت المحاولة نسبيًا، وحدث نوع من التطور فى اتجاه خروج الروح على الطبيعة، فلم تصبح القوة الحقيقية للطبيعة، بل أصبحت للإنسان، وتتضح هذه العقيدة من خلال الإيمان بزيوس رب الأرباب والسلطة والقانون، الذى انتصر على العمالقة: قوى السماء والأرض والبحار، غير أن المحاولة باءت بالفشل سريعًا: «لأن الروح تصالحت مع الطبيعة فى الفن حيث تم التعبير عن آلهة اليونان فى شكل حسى، فالروح تجلى فى العمل الفنى بتمامه، وغدا للآلهة شكل البشر وجسدهم بل وغاياتهم!»[٥].

وربما كانت نزعة بعض الفلاسفة، كأفلاطون وفيلون وأفلوطين، إلى تجميع نواميس الوجود فى عالم علوى روحانى تطويراً فلسفيًا للنزعات الميثولوجية الوثنية

فى تصنيف الآلهة وجعل كلّ منها مختصة بنوع من أنواع النواميس الطبيعية، بين آلهة للربيع وللمطر وأخرى للعواصف وللخصب، أو للجمال وللحرب . . . ورغم فشل المرحلة اليونانية على صعيد الميثولوجيا، والفلسفة معًا فى بلوغ صيغة شفافة وتامة عن القوة الخالقة الموحدة «الله»، فإنها كانت قد بدأت فى شق ذلك المسار الاستقلالى للروح عن الطبيعة، وتحول الطبيعة إلى مجرد موضوع للمعرفة، وتسامى الروح فوقها، وتبلورها كقوة لا متناهية تحتل الأولوية على صعيد الخلق، وإن لم تصبح مصدر وأصل هذا الخلق، المفارق له، بعد.

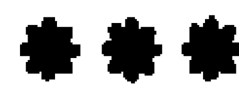
وقد أصبحت صورة هذه القوة أكثر وضوحًا وتبلوراً فى اليهودية، أول شرائع الدين التوحيدى، ففيها ترتقى الروح تمامًا فوق الطبيعة وتحتل موقع «الإله» الذى يأخذ فى اليهودية صورة «ألوهيم» ثم «يهوه» الذى يبعث الرسل بالشريعة إلى البشر، كما يجعل هناك وسطاء يبلغون شريعته إلى هؤلاء الرسل أنفسهم دليلاً على التمايز الوجودى بين الألوهية والإنسانية. ورغم أن الله قد كلم موسى، فإن ذلك كان لمرة واحدة عند تلقى الرسالة فى طور سيناء، ولم تكن تلك هى القاعدة، وهذا الوسيط هو «الملاك» أو «الروح القدس» أو «الكلمة». والمهم أن الإله أصبح خالقًا متمايزاً عن الطبيعة والإنسان معًا، بعكس الأديان الأسيوية التى لم يتحرر فيها الله من الطبيعة. والميثولوجيا / الفلسفة اليونانية حيث تحرر الله من الطبيعة وتحققت فيه عناصر الروح أكثر من ذى قبل، ولكنه لم يتحرر من الإنسان الذى شابهه، ونازعه، بل وسرقه، كما فعل بروميثيوس بنار المعرفة. غير أن «يهوه» استمر إله «بنى إسرائيل» وأسباطها الاثنى عشر، ولم يكن خالق الكون كله، أو إله العالمين. كما أنه عاد للاختلاط بالصور البشرية، والدخول فى الفلك الإنسانى بعد موسى، ففقد جزءاً من كليته وتجرده، ولم يعد إلى تساميه إلا فى فترة متأخرة من التاريخ اليهودى أعقبت محنة السبى البابلى.

وكان من المفترض أن يستمر هذا المفهوم «اليهودى« للإله، وللوحى مع المسيحية كمرحلة ثانية فى الدين التوحيدى. ومن وجهة النظر الإسلامية، فإنه قد استمر فعلاً، حيث أوحى الله لعيسى ابن مريم من خلال وسيط هو الروح القدس. لكن من وجهة نظر المسيحية الحالية فقد تم إعلان يسوع الناصرى كابن لله. وقد ساعد التبشير

المسيحى بالإله ـ الإنسان على إزالة الفجوة بين الله والإنسان، إذ تلاقى الاثنان ضمن الزمان والمكان، وتقلصت المسافة الوجودية بينهما أو لعلها تشوهت، فكانت تلك ردة كبيرة على الطريق الطويل المضنى إلى الله الواحد الأحد مطلق التنزيه.

وهنا يأتى الإسلام كشريعة ثالثة وخاتمة للدين التوحيدى، بشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. فالله واحد أحد مطلق التنزيه، أبدى الوجود، ومحمد رسول بشر عاش بين الناس، ومات بينهم، وكانت حياته قبل المبعث معروفة، وبعد المبعث مشهودة، بقدر ما أصبحت سيرته مكتوبة، وسنته مفهومة. لقد قدم محمد نفسه للناس كرسول لا أكثر، وأقنع صحابته بذلك، متجاوزاً المأزق المسيحى فى تأليه الإنسان، ومحتفظًا، بدعم صريح من القرآن الكريم، بمسافة واسعة بين الله وبين البشر تكفى لنفى أى حضور إلهى مباشر إلى الفلك الإنسانى كما فى الميثولوجيا اليونانية، ومتجاوزاً كذلك لمأزق اليهودية التى حجبت الله عن «العالمين» وأبقته فى «أسر» بنى إسرائيل مؤكداً على عمومية الرسالة. ناهيك عن أن الله فى الإسلام كان روحًا خالصًا شفافًا متساميًا، وبدلاً من بقائه كعقل كلى مجرد فى قلب الطبيعة، فإنه قد ارتفع عنها، ووضع قانونه الأزلى المتسق فى قلبها حاكمًا لحركتها. مثلما كان متمايزاً عن الإنسان الذى صار خليفة له على الكون مهمته الأساسية إعمار الأرض.

وفى هذا الفصل عن «الألوهية» نوالى الوقوف، **أولا** عند صورة الله فى الشرائع السماوية السابقة وصولاً إلى عقيدة التوحيد فى الإسلام، وذلك فى مبحث تحت عنوان «**نقاء التوحيد.. التنزية المطلق**»، **وثانيًا** عند دلالة عقيدة التوحيد فى التصور الإسلامى للوجود والمعرفة فى مبحث ثان بعنوان «**اتساق الوجود.. وإمكانية المعرفة**».



مبحث أول : نقاء التوحيد .. التنزيه المطلق

ثمة خط فاصل يميز الدين قبل التوحيد، حيث سادت الديانات الكبرى فى الشرق الآسيوى مثل الهندوسية أو البوذية والكونفوشيوسية، وفى الشرق الأوسط كالزرادشتية، والمانوية، وبين أديان التوحيد الإبراهيمية الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام التى ترتبط فيما بينها ارتباطًا وثيقًا، باعتبارها فروعًا تنتمى إلى تراث واحد، وأصل مشترك هو أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام، الذى كان موحدًا لا وثنيًا، فكان بذلك هو أول المسلمين، حيث عرف الإله الواحد من خلال تأمله فى النجوم وقبل أن يتلقى الوحى، الذى اقتصر على أمر الله له أن يسلم. وقد انتقلت العقيدة من إبراهيم إلى ذريته جيلاً بعد جيل. ومن ثم كان الإسلام هو دين إسحاق ويعقوب وموسى وعيسى، كما كان هو دين إسماعيل، ومحمد خاتم الأنبياء جميعًا. . حامل الإسلام «الدين»، والإسلام «الشريعة» معًا. غير أن ما أوجزناه هنا فى سطور كان أمرًا جللاً استغرق حقبة طويلة من تاريخ الإنسان، ومن جدل العقل مع الإيمان قبل أن يكتمل متواليًا، متناميًا. ومن ثم، فإن الأصل المشترك للدين التوحيدى والغاية الوحيدة له، لا تنفى ولا تغطى على تلك الفروق الجوهرية بين شرائعه الثلاث، سواء فيما يتعلق بدرجة التنزيه التى ازدادت نقاءً، أو عمومية الرسالة التى ازدادت اتساعًا، بتوالى شرائع التوحيد، وفى هذا الفصل وقفة سريعة عند قضية التنزيه.

أولا: «ألوهيم» ثم «يهوه» .. الاتجاه إلى التوحيد فى اليهودية

لم يكن لدين العبريين فى مراحله الأولى ما يتميز به كثيراً عن دين شعوب كنعان التى تحيط به. وعلى الرغم من ارتباط وجودهم بإبراهيم إلا أن البدائية الدينية كانت

طابعهم، وتوالى أنبياء كثر يجددون الدعوة إلى التوحيد، وكانت هذه الدعوات قليلة الجدوى على أى حال، فظهروا للتاريخ بدائيين يعبدون الأرواح والأحجار، وأحيانًا مقلدين يعبدون معبودات الأمم المجاورة التى كانت لها حضارة وفكر قلَّدها اليهود. ويقول J. Shot Well: «إن اليهود كانوا فى مطلع ظهورهم على مسرح التاريخ بدوًا رحَّلاً تسيطر عليهم الأفكار البدائية كالخوف من الشياطين والاعتقاد فى الأرواح، وكانوا يعبدون الحجارة والأغنام والأشجار». ويقول Reinach: «إن اليهود اتخذوا فى بيوتهم أصناما صغيرة كانوا يعبدونها ويتنقلون بها من مكان إلى مكان»[٦].

ويرسم الكتاب المقدس فى عهده القديم صورة «الإله» الذى عبدته القبائل العبرانية الأولى باسم «إيل» أى القوى فى اللغة الآرامية، غير أنهم لبثوا زمانًا يصفون «الإيل» بالصفات البشرية، ويقبلون نسبة القرابة الإنسانية إليه، كما فى اسم عمائيل من «العمومة» أو «إيل أب» من الأبوة وغير ذلك من أواصر الأسرة البشرية. وظلوا إلى ما بعد أيام موسى ـ عليه السلام ـ ينسبون إلى الإله أعمال الإنسان وحركاته، فذكروا أنه كان يصارع ويأكل ويشرب، وأنه دفن موسى حينما مات فى موآب. وقالوا عنه مرة: إنه يحب ريح الشواء، ومرة أخرى: إنه يتمشى فى ظلال الحديقة ليتبرد بهوائها، وإنه يخاف من مركبات الجبال كما يخافها جنوده. وظلوا ردحًا من الدهر وهم يساوون بينه وبين «عزازيل» شيطان البرية فيتقربون إليه بذبيحة، ويتقربون إلى الشيطان بذبيحة مثلها[٧].

وقد جاء فى الإصحاح الثالث من سفر التكوين أنه بعد ارتكاب آدم لخطيئة الأكل من الشجرة، وهى كما يقول كاتب الإصحاح شجرة معرفة الخير والشر: «وسمعنا صوت الرب الإله ماشيًا فى الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله، فى وسط شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم، وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك فى الجنة فخشيت لأنى عريان، فاختبأت. فقال: من أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التى أوصيتك ألا تأكل منها؟ . . . وقال الرب الإله: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا، عارفًا الخير والشر، والآن لعله يمد يده

ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ! ويأكل ويحيا إلى الأبد . . . فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ، ليعمل فى الأرض التى أخذ منها . فطرد الإنسان ، وأقام شرقى جنة عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلب ، لحراسة شجرة الحياة !» .

ومن ذلك أيضًا ما يذكره السفر نفسه من أن لله ـ تعالى ـ أولادًا من الذكور ، وأن هؤلاء الذكور قد فتنهم جمال بنات الآدميين اللاتى كان عددهم قد كثر فى الأرض فاتخذوهن خليلات ، وولد لهم منهم نسل امتاز ببسطة كبيرة فى الجسم ، وهم الجبابرة الذين سكنوا الأرض قبل الطوفان ، ما جعل الله ـ جل شأنه ـ يندم على خلق الإنسان بسبب فعله للشر : «وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض ، وولد لهم بنات ، أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات . فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا . فقال الرب : لا يدين روحى فى الإنسان إلى الأبد . لزيغانه . هو بشر ، وتكون أيامه مئة وعشرين سنة . . كان فى الأرض طغاة فى تلك الأيام . . وبعد ذلك أيضًا . إذ دخل بنو الله على بنات الناس وولدن أولادًا . هؤلاء هم الجبابرة ، الذين منذ الدهر ذوو اسم !!! . ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فى الأرض ، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم . فحزن الرب أنه عمل الإنسان فى الأرض . وتأسف فى قلبه . فقال الرب أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته . الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء . لأنى حزنت أنى عملتهم . وأما نوح فوجد نعمة فى عينى الرب» .

وقد عبد اليهود الله ، جل شأنه ، باسم «يهوه» بعد نزول التوراة على موسى ، غير أن الشريعة التى أوحى بها الله إلى موسى لم تنص على الاعتقاد بأن الله بلا جسم أو هيئة أو صورة نتخيلها بل توحى فقط بالاعتقاد فى وجود إله جدير بالثقة وتجب عبادته وحده»(8) . ومن ثم ، فإن دين يهوه الذى حمله العبريون إلى أرض كنعان ، كان على التحقيق بدائيًا واتخذ إلهه هيئة إنسان . وكان اليهود يتصورون أن ليهوه شكلا جسميًا ومقرًا للسكنى وتدفعه العواطف الإنسانية ، من غيرة وغضب . وفى المقابل ، لم يكن ليهوه أساطير خرافية أو مجمع آلهة يشتركون معه أو زوجة ـ إلهة كما كان طابع العبادات الكنعانية ، بل كان مصدر الحق والعدل وقدس أقداسه مستودع القانون المعترف به(9) . وهكذا يبدو اضطراب الفكرة التى ترسمها التوراة

عن الإله، فبينما تسمو الوصية الثانية من الوصايا العشر بالإله عن الإحاطة والحصر: «لا تصنع لك تمثالاً منحوتًا ولا صورة مما فى ذلك السماء من فوق الأرض وما فى الأرض من تحت . . . » (خروج، ٢٠: ٤) ، ترسم باقى أسفار التوراة الخمس، وخصوصًا سفر الخروج، صورة بشرية محضة للإله فيما يتجلى فى الآيات التالية :

- ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل، ورأوا إله إسرائيل وتحت رجليه شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف، وكذات السماء فى النقاوة، ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بنى إسرائيل» (خروج، ٢٤: ٩ - ١١) .

- . . . . فيصنعون لى مقدسًا لأسكن فى وسطهم» (خروج، ٢٥: ٨).

- ويهوه لا يدعى أنه عالم، ويطلب من بنى إسرائيل أن يرشدوه، فقد قرر حينما كان بنو إسرائيل لا يزالون فى مصر: «أن يجتاز فى أرض مصر هذه الليلة ويضرب كل بكر فى أرض مصر من الناس والبهائم» (خروج، ١٢: ١٢) . ولكن يهوه يخشى أن تنزل ضرباته ببنى إسرائيل، ولذلك يطلب منهم أن يميزوا بيوتهم بدماء الكباش المضحاة، بأن يحملوا الدم على القائمين والعتبة العليا فى البيوت» (خروج، ١٢: ٧) .

- ويهوه ليس معصومًا، وكثيراً ما يقع فى الخطأ ثم يندم على ما فعل: «فندم الرب على الشر الذى قال إنه يفعله بشعبه» (خروج، ٣٢: ١٤) . وفى نص آخر كان كلام الرب إلى صموئيل: «ندمت على أنى قد جعلت شاؤل ملكًا لأنه رجع من ورائى ولم يقم كلامى» (صموئيل الأول، ١٥: ١٠) . والإله يهوه يأمر بالسرقة، حيث نصت التوراة على أمر يهوه لبنى إسرائيل أن: «تطلب كل امرأة منهم من جارتها أو من نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابًا وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين» (خروج، ٣: ٢٢) .

وتذكر التوراة قصة العجل القوى الذى عمله لهم هارون فعبدوه بعد أن تأخر موسى فى العودة إليهم، وكيف خلعوا ملابسهم وأخذوا يرقصون عراة أمام هذا الرب، وقد أعدم موسى ثلاثة آلاف منهم عقابا لهم على عبادة هذا الوثن (سفر

الخروج، ٢٢ : ١٨ ـ ٢٦). وفى عهد القضاة «عاد بنو إسرائيل يعملون الشر فى عينى الرب وعبدوا البعليم والعشتارت وآلهة صيدوم وآلهة مؤاب وآلهة بنى عمون وآلهة الفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه» (سفر القضاة، ١٠ : ٦).

وفى مطلع عهد الملوك يقص الكتاب المقدس أن زوجة داود ـ واسمها ميكال ـ كانت تعبد تماثيل على صور البشر يرمز بها إلى الله، وقد أخذت الترافيما «اسم أحد التماثيل» ووضعته فى الفراش لتوهم أعداء داود أن داود نائم فى الفراش، بينما عملت على تهريب داود من رسل شاول الذين كانوا يبحثون عنه ليقتلوه» (سفر صموئيل الأول، ١٩ : ١٠ ـ ١٦) . وقد بقيت عبادة العجل تتجدد فى حياة بنى إسرائيل من حين إلى حين، حيث «عمل يربعام بن سليمان عجلى ذهب ليعبدهما أتباعه حتى لا يحتاجوا إلى الذهاب إلى الهيكل» (سفر الملوك الأول، ١٢ : ٢٦ـ٢٨).

وقد كانت الحية معجزة إسرائيل كما هو معروف، ويروى العهد القديم أن موسى عمل حية من نحاس وأن بنى إسرائيل عبدوها بعد ذلك، وكانت الأفعى تعد حيوانًا مقدسًا لأنها ـ عندهم ـ تمثل الحكمة والدهاء والانسياب، فضلا عن أنها تستطيع أن تجعل طرفيها يلتقيان وكان من نتيجة معجزة الأفعى التى قدمها موسى ما يرويه ول ديورانت من أن اليهود نظروا إلى موسى وهارون على أنهما ساحران ومن ثم انتشر السحر بينهم إلى عهود متأخرة رغم احتجاج الأنبياء والكهنة» [١٠] .

كما أن الإسرائيليين، وإن مارسوا الأحادية فى العبادة، أى وافقوا على عبادة يهوه وحده، فإنهم كانوا يعتقدون فى وجود آلهة أخرى. ذلك أن الوصايا العشر التى أتى بها موسى قومه، كما تذكرها التوراة المكتوبة، تعترف ضمنًا بوجود آلهة أخرى يعبدونها، إذ تنص قائلة : «لا يكن لك آلهة أخرى أمامى»، وقد عبد بنو إسرائيل القدماء «بعل» و«عناة» و«عشتروت» بعد أن استقروا فى كنعان، إلى جانب ربهم الأكبر «يهوه»، وبدا لهم من الغباء تجاهل هذه الآلهة القديمة التى كانت تعرف الأرض خيراً منهم، أما فى وقت الشدة، فكانوا يضرعون من جديد إلى اسم «يهوه»[١١] .

وكان سقوط الدول الكبيرة فى عهد أشعياء الثانى مؤذنًا باقتراب يوم إسرائيل الموعود. فقد تداعت بابل ومصر وآذنت فارس بالتداعى والانقسام، فتجدد رجاء

إسرائيل فى ملك العالم، وفسروا سقوط الدول الكبرى بغلبة «يهوه» عليها وعقوبته لها على ما أسلفت من الإساءة إلى شعبه، ولاح لهم ـ لأول مرة ـ أن ربهم يبسط ظله على الأرض بما رحبت، وأن يوم الخلاص الموعود جد قريب. غير أن قرونًا سبعًا قد مرت بين خروج الإسرائيليين من مصر تحت قيادة موسى «١٢٥٠ ق. م»، وبين إدراكهم للوحدانية أثناء منفاهم فى الإمبراطورية البابلية على يد أشعياء الثانى، والذى كان ضمن المنفيين من اليهود فى بابل نحو عام ٥٥٠م [١٢]، فهو القائل بلسان الرب: «لأن أفكارى ليست أفكاركم ولا طرقكم طرقى يقول الرب. لأنه كما علت السماوات عن الأرض هكذا علت طرقى عن طرقكم وأفكارى عن أفكاركم. بمن تشبهوننى وتسوروننى وتمثلوننى لنتشابه ؟». (أشعياء، ٤١ : ١ـ٢). . وهو الذى شدد النكير عليهم قائلاً: «إن الله هو الأول منذ القدم، وهو المخبر منذ البدء بالأخير». ونعى عليهم أن يعبدوا صنمًا «يرفعونه على الكتف ويحملونه ويضعونه فى مكانه ليقف فى موضع ولا يبرحه، ويناديه الداعى فلا يجيب» (أشعياء، ٤١ : ٣). ويقول محاججًا ضد آلهة الشعوب الأخرى: «قدموا دعواكم يقول الرب. أحضروا حججكم يقول ملك يعقوب. ليقدموها ويخبرونا بما سيعرض. ما هى الأوليات. أخبروا فنجعل عليها قلوبنا ونعرف آخرتها، أو أعلمونا المستقبلات. أخبروا بالآتيات فيما بعد فنعرف أنكم آلهة وافعلوا خيرًا أو شرًا فنلتفت وننظر معا ها أنتم من لا شىء وعملكم من العدم. رجس هو الذى يختاركم قد أنهضته من الشمال فأتى من مشرق الشمس يدعو باسمى. يأتى على الولاة كما على الملاط وكخزاف يدوس الطين. من أخبر من البدء حتى نعرف ومن قبل حتى نقول هو صادق لا مخبر ولا مسمع ولا سامع أقوالكم . . ونظرت فليس إنسان ومن هؤلاء فليس مشير حتى أسألهم فيردون كلمة. ها كلهم باطل وأعمالهم عدم ومسبوقاتهم ريح وخلاء». (أشعياء، ٤١ : ٢١ ـ ٢٦، ٢٨ـ٢٩).

هنا تصف كلمات النبى أشعياء منظرًا دراميًا فيهوه، باعتباره قاضيًا ومنحازًا فى الوقت نفسه، يدعو آلهة الأمم إلى مناظرة سماوية تشهدها شعوب العالم وعليهم أن يبحثوا من هو الإله الذى يبرهن على أنه الإله الحق. إن الإله الحق يجب أن يكون ذلك الذى هو سيد التاريخ. والقرار النهائى هو أن يهوه هو إله التاريخ، ولذا فهو

الإله الذى هو الله حقًا. ويهوه إله التاريخ؛ لأنه أظهر من خلال أنبيائه أنه يفهم معنى التاريخ وأنه يعلم الماضى والمستقبل، البداية والنهاية، يعلم كل شىء وهو يظهر ذلك إنما يبرهن على أنه «يصنع» التاريخ، وأنه هو الذى رفع سيروس (*) مدمر قوة الأمة اليهودية ومحرر بقاياها فى الوقت نفسه. إن آلهة الأمم لا تستطيع أن ترد لأنها لا تعرف ذلك الحدث، إنها لم تتنبأ به، وهى لم تشكله. وتنتهى المناظرة بإعلان أن هذه الآلهة كلها عبث، وأن جميع أعمالها لا شىء، وأن صورها مجرد ريح ووهم، وأن يهوه وحده هو الرب لأنه رب التاريخ (١٣).

ولأن أشعياء الثانى أكثر وعيًا باللاهوت، وأكثر جنوحًا إلى التأمل من الأنبياء السابقين، فكان يفرض معتقداته فى التوحيد كحقائق نظرية، وبالدليل المقنع. إن يهوه هو الخالق المعترف به، الحافظ للكون، الإله الواحد الأبدى الذى لا نهاية له والذى تظهر يده القادرة خلال الطبيعة كلها والتاريخ كله: «من فعل وصنع داعيًا الأجيال من البدء، أنا الرب الأول ومع الآخرين أنا هو» (أشعياء، ٤١ : ٤) . أما الآلهة الأخرى فزائفة لأن آلهة الوثنيين أصنام، أشياء لا وزن لها وباطلة. «لا إله غيرى» (أشعياء ٤٤ : ٦) .

وفى ظل المنفى أيضًا عكف الكتبة والكهنة على تفسير الشريعة وتطويرها وعقدت اجتماعات، يوم السبت، للصلاة وقراءة الأنبياء، وعكفوا على الصوم وتذليل الجسد، وبدأت المجامع تحل محل الأمة التى توارت. وكان عهد النفى عهد تأسيس الكنيسة اليهودية، واكتسبت السلطة الكهنوتية والمنظمات الكنسية قدرًا جديدًا. وازداد الاعتقاد بأن دين يهوه يمكن المحافظة عليه فقط بالقيام الدقيق بنصائح الناموس. وقد أمر حزقيال بالختان، ليس كعادة قومية، ولكن كمرسوم إلهى .. وكان الأب الحقيقى لمدونة الشريعة الكهنوتية حيث قام نظام قانونى وتصور أمة / كنيسة، ليبقيا، فعهد الأنبياء كان على وشك أن يفسح المجال لعهد الشريعة (١٤).

كما كان للقرون التى أعقبت العودة من المنفى البابلى مغزى خطير فى تاريخ اليهودية اللاحق، ففيها أقرت الخطوط الجوهرية فى المراس الدينى والخلقى للأزمنة

(*) هو سيروس الأكبر الذى توفى عام ٥٢٩ ق. م ملك الفرس مؤسس الأمة الفارسية، وهو الذى أتاح لليهود أن يحكموا فى فلسطين فنشأت لهم دولة بين الفرس ومصر. وكان يحترم ديانات وعادات كل جزء فى إمبراطوريته: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ترجمة كتاب زعزعة الأساسات لبول تيليش، هامش ص «٤٣».

المقبلة . فبعد ثمانية عقود من تلك العودة (٤٥٨ ق . م) لحق بالمجتمع العائد طائفة من الكهنة بزعامة عزرا ، الذى حمل معه شريعة من عمل يهود بابل ، تناولتها يد التجديد . وهذه الشريعة التى أنفذها عزرا عام ٣٩٧ ق . م ، أصبحت منذ ذلك الحين شرعة المجتمع الهادية . ولقد تحولت شريعة التثنية إلى مدونة قوانين كهنوتية وأعيد تدوين تقاليد الماضى لتصبح تاريخًا كهنوتيًا . وعلى مر الزمان ، أصبحت سلطة الكتاب الذين كانت مهمتهم تدوين وتفسير القانون تنزع إلى الحلول محل سلطة طائفة الكهنة ، وأصبح الدين العبرى فى اطراد يتزايد ، دين كتاب مقدس . ومن هذا الينبوع ، انبثق القانون الشفوى بأثقاله التى تطرد ازديادًا . وفوق ذلك كله ، فإن الحاجز الفاصل بين العبريين الذين كانوا يراعون الشريعة التى أعيد وضعها ، من جهة ، والسامريين الملحدين والأمم الوثنية من الجهة الأخرى جعل بحيث يكون مانعًا على الإطلاق . وفريضة الختان وهى الطابع المميز للصفة القومية استعرضت فى التاريخ الكهنوتى كجزء لا يتجزأ من دين يهوه ، وآية ميثاقه الأبدى مع إبراهيم [١٥] .

وهكذا كانت العقائد الإسرائيلية نقطة تحول مهمة فى المسار الطويل نحو التوحيد ، قياسًا إلى الوثنيات المحيطة بها ، وذلك على أصعدة خمس أساسية[١٦] :

فأولاً : انتهت فى الديانة الجديدة ، العلاقة أو الرابطة الدموية التى تربط بين الإله ومن يعبدونه . وكما هو معروف ، كانت الآلهة القديمة سامية وغير سامية ، متصلة بشعوبها اتصالاً دمويًا ، وكانت الآلهة ترتبط بعلاقات أسرية ، بعض الآلهة فيها آباء ، وبعضها أمهات ، وبعضها الآخر أبناء وبنات .

وثانيًا : لم تعد فكرة الخلق نتيجة طبيعية لعملية التقاء جنسى بين الآلهة ، كما حدث مع آلهة العالم القديم ، وأصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود إلى الإرادة الإلهية ، كما أن الخلق أصبح خلقًا من العدم .

وثالثًا : انتهت أيضًا فى الفكر الدينى الجديد فكرة الإله الحى الميت ، أى الإله الذى يموت ويبعث من جديد .

ورابعًا : انتهى أيضًا الصراع القديم بين الآلهة ، وقام النظام الجديد على فكرة الإله الواحد العادل ، «وإن انحرف التفكير اليهودى عن هذا ثم عاد ليصحح مساره بعد ذلك» .

وخامسًا : أصبح الإله هو المسيطر على الطبيعة، وهو أيضًا المسيطر على التاريخ وحركته.

لقد تطورت اليهودية، إذن، مع نضوج العقل البشرى، نحو التوحيد، ابتعادًا عن الوثنية، وإن بقيت أسيرة للعنصرية، على نحو حرمها من أن تصير دينًا للإنسانية.

ثانيًا: الأب والابن والروح القدس .. الأقانيم الثلاثة المسيحية

تحتوى المسيحية على مفهوم مفعم بالحيوية عن «الألوهية»، وإن افتقدت لمفهوم واضح عن «الله»؛ إذ لا يمكن بحال اعتبار التثليث مفهومًا واضحًا صارمًا عن الله كما هو فى الإسلام، أو حتى فى اليهودية. لقد كشف المسيح فى الأناجيل عن طبيعته بطريقة لغزيه استثارت العديد من الاستنتاجات والتفسيرات. ولكن الشىء الثابت - فى المسيحية الحالية - وجود تساو بينه وبين الله: «من رآنى فقد رأى أبى»، «إن الذى أرسلنى هو معى»، «ما أتيت من نفسى، ولكن الذى أرسلنى ينطق بالحق وأنتم لا تعرفونه. فيما أنا أعرفه لأنى منه أتيت وهو الذى أرسلنى»، «ما دمت فى العالم فأنا نور العالم»، «الحق أقول لكم: كنت قبل أن يكون إبراهيم»، «الأب فى وأنا فى الأب» .. إلخ. وهكذا يعلن يسوع الناصرى نفسه أكثر من نبى، إنه يقيم مع الله علاقة خاصة يعبر عنها بلفظ «بنوة»، فضلاً عن تأكيده لوجود داخلية متبادلة ووحدة مع الله الأب. ومن هنا كانت خصوصية وتعقيدات عقيدة التثليث التى تعنى فى المسيحية التاريخية: «أن الله واحد، وفى الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية فى الجوهر: الأب، والابن، والروح القدس. فالأب هو الذى خلق العالم بواسطة الابن، والابن هو الذى أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذى يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معًا فى جميع الأعمال الإلهية على السواء. ويقابل المراحل الثلاث للفكرة الشاملة فى العقيدة المسيحية عند هيجل لحظات ثلاث هى (١٧):

١ - الله فى ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلى (= مملكة الأب).

٢ - ثم خلق العالم وحفظه، وهو يقابل الجزئى الثانى الذى خرج من الكلى (=مملكة الابن).

٣ ـ وأخيراً الكنيسة (= مملكة الروح) التى هى ممثلة للعنصر الثالث أو اللحظة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئى إلى الكلى والتصالح معه فى الفردى.

وهكذا . . . فكما أن للفكرة الشاملة أبعاداً ثلاثة، هى الكلى، والجزئى، والفردى، فإن لله أبعاداً ثلاثة هى: الأب، والابن، والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحالات ثلاث، ومع ذلك تظل هى هى فى كل حالة، أى أن كل حالة تعبر، كما يشير ستيس، عن الفكرة فى مجموعها، فكذلك عقيدة الثالوث؛ لأن الله مع أنه ذو أقانيم ثلاثة فإنه يظل واحداً غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزءاً من الله أو جانبًا منه فقط، بل هو الله نفسه كاملاً متكاملاً. والله من حيث هو آب يعتبر مجرداً وكليًا، يعتبر خالق العالم، والتجلى الأزلى هو هذا الفعل، هذا هو مفهومه، تحديده / تعيينه. ومن ثم، فهو بوصفه المبدأ الأساسى للوجود، وبوصفه فعلاً خلاقًا، لابد أن يتموضع، أى لابد أن يخرج منه العالم، مثلما يخرج الجزئى من الكلى فى عالم المنطق، وهذا ما تصوره المسيحية بواسطة استخدام التشبيه القائل بخلق العالم»، فخروج الطبيعة والروح المحدود (أى الإنسان) عن الله، يعبر عن أن الله هو نفسه، وهو أيضًا غيره، والإنسان ذو روح محدود، ومن ثم ينفصل عن الله، لكنه من جهة أخرى متضمن لطبيعة إلهية، لأن الله خلقه على صورته، أى أنه مخلوق خالق. إذن، فهذه اللحظة الثانية من حياة الفكرة هى لحظة خروج الجزئى من الكلى بلغة المنطق الهيجلى، وخروج الابن من الأب بلغة اللاهوت المسيحى، وهى لغة مستخدمة أيضًا عند هيجل، وهى أيضًا لحظة التجسد والظهور، لحظة الانشقاق، لحظة خلق الطبيعة، لحظة خلق الروح المحدود بشرط أن نفهم هذا الخلق بمعنى منطقى، أى يعبر عن ضرورة منطقية وليس فعلاً فى الزمان، أى ليس حدثًا تاريخيًا. ولا يتجلى تصالح الذاتية الفردية والله فى صورة تساوق مباشر، بل فى صورة تساوق يتحقق بعد المرور بآلام لا متناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية (١٨).

وقد عبر يوحنا كاتب الإنجيل المسمى باسمه عن هذه العلاقة بقوله: «فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله. وكان الكلمة هو الله. هو كان فى البدء مع الله. به تكون كل شىء، ولغيره لم يتكون أى شىء مما تكون. فيه كانت الحياة. والحياة هذه كانت النور للبشر. والنور يضىء فى الظلام، والظلام لم يدرك النور» (يوحنا، ١:

١ ـ ٥)، «والكلمة صار بشراً وخيم بيننا، ونحن رأينا مجده، مجد ابن وحيد عند الأب» (يوحنا، ١ : ١٤) . إذن، فالوحى هنا ليس فقط ما يقوله يسوع، بل هو بالفعل يسوع نفسه. ولذلك تجد أن الأناجيل ما هى إلا وصف لحياة يسوع وأقواله. وكأن يسوع تحول إلى كتاب مقدس مقروء.

ومنذ القرن الثانى أصبح من المبادئ المعتمدة: أن عيسى هو ابن الله، ينتسب إليه نسبة مباشرة وإن كانت من نوع خاص، ثم إنه أيضًا هو الله، وهو منظم العالم بإرادة الأب وبمعونة الروح القدس. ويبدأ المذهب الخاص بالصلة بين الابن والأب يتألف برفضه فى آن واحد لمفاهيم ثلاثة مغايرة تتعلق بهذه الصلة (١٩) :

١ ـ نظرية التبنى التى عبر عنها تيودوز بوضوح فى روما، عند نهاية القرن الثانى، والتى تقول بأن عيسى الإنسان «تبناه» الله، فى نوع من التقمص لـ «اللوغوس» اكتسبه المسيح بفضائله الخاصة.

٢ ـ نظرية الأشكال، وهى التى تفترض أن الله جوهر واحد، يظهر فى وظائف مختلفة منها: وظيفة الخالق أو المنقذ أو الملهم، ولا يكف فى ذلك عن كونه ذاته. وعليه نستطيع الزعم أن الأب قد صُلب عندما صُلب الابن، وكذلك الروح القدس. وهى النظرية التى راح أحد المفكرين، ويدعى براكسياس، يشرحها فى روما حوالى عام ١٩٠ .

٣ ـ النظرية الغنوصية، وهى ذات صور تبلغ من التعدد مبلغًا يستحيل معه تلخيصها فى عبارة واحدة، ولكن يمكن القول مع ذلك أنها كانت ترسم المسيح كشخصية إلهية، وكنوع من القوة الأزلية غير المحدودة تبدو بمثابة الوسط بين الكمال الإلهى وبين الطبيعة البشرية الناقصة. وكانت الفرق الغنوصية عامة تأخذ بـ «الظاهرية» فى تصورها للمسيح، أى: تقول إن حياته الدنيوية وتقمصه الجسد البشرى لم يكونا إلا ظاهريًا.

وخلال القرن الرابع الميلادى أكد المجمع الكنسى مذهب الكنيسة واتخذت الطقوس الدينية أسلوبًا مبهرجًا، واستعيرت ألوان من الطقوس الوثنية الرومانية. وظهر فى ذلك الوقت تقديس الشهداء ومريم العذراء. وفى بداية القرن الخامس الميلادى أعلن الإمبراطور «ثيودوسيوس» الثانى المسيحية دينًا للدولة، وفى سنة

٤٣٥م أصدر مرسومًا ضد الوثنيين، ثم جاء إنشاء نظام الأكليروس وظهر لقب «المطران». وقد جمعت المسيحية فى مركب واحد نوعين من رجال الدين كانا معروفين فى المجتمعات القديمة، الهيلينية والشرقية: «الأول حاكم مختار وخادم للرب، والثانى مكرس للأسرار ووسيط». ودون معظم «العهد الجديد» فى أواخر القرن الثانى، واتفق على أن يكون الصليب رمزاً للمسيحية فى اجتماع «نيقية» سنة ٣٢٥م. وظهر فرع قوى من فروع المعرفة فى تفسير الدين والكتب الدينية. وتولى الأسقف وظيفته الروحية وأصبح السلطة المطلقة فى أمور الدين، وكان يحصل على مرتبه من الكنيسة. وأدخل نظام العماد والقرابين المقدسة. وكان الأساقفة يجتمعون فى المجمع الكنسى (على هيئة اجتماعات برلمانية) ليقروا العقائد والتعاليم وأشياء كثيرة أخرى متعلقة بالدين والعقيدة، وبهذا اكتمل تقريبًا إنشاء الكنيسة [٢٠].

ولعل العملية الى تحولت فيها المسيحية من تعاليم عيسى (الدين الخالص) إلى أيديولوجية، وكنيسة ـ وتنظيم ـ من أكثر الأحداث درامية فى تاريخ العالم. فبعد ما يقرب من ثلاثة قرون من الاضطهاد التى تمثل أطول صراع بين الدين والوثنية بدأت الإمبراطورية الرومانية تتقبل الواقع الجديد: ففى سنة ٣١١م. أصدر الإمبراطور «جاليريوس» Galerious مرسومًا بالتسامح مع المسيحية، ولم يمض وقت طويل حتى تم اعتراف الإمبراطور «قسطنطين» بالدين الجديد، ثم اتخاذه الخطوة التاريخية الخطيرة نحو تشويه المسيحية عندما قام بتحويل الجماعة الروحية إلى منظمة قوية، وبإعطاء الكنيسة سلطة سياسية. وقد أجمع كبار المسيحيين المخلصين ـ بصرف النظر عن العصر الذى عاشوا فيه ـ على اعتقاد واحد هو أن الكنيسة هى التى حولت تعاليم عيسى إلى لاهوت بمعنى الكلمة(*) لأن «الإيمان الشخصى ينبع من الوجدان، أما اللاهوت فمن علم الرياضيات». يقول اللاهوتى الكاثوليكى «بارث» Barth فى كتابه «دجماطيقا»: «إن اللاهوت علم تفسر به الكنيسة لنفسها محتوى تعاليمها ـ اعتمادًا على مستواه المعرفى ـ إنه علم خطير . . » [٢١]. كأن فكرة المحبة والإخاء يمكن أن تخضع للتحليل العلمى ثم تبقى على ما هى عليه ! . .

(*) يوضح «جاردينى» Gardini في كتابه جوهر المسيحية «إنه لا يوجد نظام للقيم الأخلاقية أو موقف دينى أو برنامج حياة يمكن فصله عن شخصية المسيح ثم يقال عنه: هذه هي المسيحية. إن المسيحية هى المسيح فى وحدتها التاريخية، وفى سحرها الخالد هى المقولة الوحيدة التى تقرر جوهر المسيحية وفاعليتها وتعاليمها».

لقد بدأ التيه والحيرة للروح المسيحية بهذه الطريقة . حيث حولت المناقشات التى لا نهاية لها فى العقائد والأسرار بؤرة تعاليم عيسى «عليه السلام» من الجوهر الأخلاقى إلى الجدل الإسكولائى ، وعلى أساس اللاهوت قام النظام الكنسى بكل ما فيه من حشو معرفى ، ومراسيم وتسلسل هرمى فى السلطة الإدارية ، وبكل ما فيه من ثراء وأخطاء مأساوية . وعلى عكس ذلك ، تطورت نظم الرهبنة التى انبعثت من تطلعات دينية حقيقية خارج النظام الكنسى .

ومن هنا ، فإن الخلاف بين المسيحية والكنيسة ليس خلافًا عارضًا ، أو بين الفكرة والواقع ، إنما هو خلاف يتصل بالجوهر الأصيل . فأب المسيحية هو عيسى عليه السلام ، أما أب الكنيسة فهو «بولس» أو «أوغسطين» . جاء عيسى بالأخلاق المسيحية ، أما بولس فقد أدخل اللاهوت المسيحى . بل إن تأرجح الكنيسة بين فلسفة «أفلاطون» وفلسفة «أرسطو» الذى صبغ الفكر الكنسى خلال العصور الوسطى كان نتيجة للتناقض نفسه . فتعاليم عيسى الدينية أقرب إلى فلسفة أفلاطون ، أما اللاهوت المسيحى فهو أقرب إلى فلسفة أرسطو . لقد كتب «فريدريك يودل» فى كتابه «تاريخ علم الأخلاق» يقول : «فيما يتصل بالحياة العملية نجد أن تعاليم المسيحيين الأوائل كما عبر عنها الإنجيل كانت مختلفة عن تعاليم الكنيسة التى جاءت بعدها ابتداء من لاهوت بولس ، كما كانت مختلفة عن التعاليم الأخرى فى العالم سواء اليهودية أو الوثنية» ، ثم يمضى قائلاً : «إن المسيحية ـ كدين أخلاقى فى كل العصور ـ موجودة فى الإنجيل ، أما المسيحية كأسرار مقدسة ودين خلاص فموجودة فى الرسائل الإنجيلية . ترجع الكنيسة دائمًا إلى بولس وإلى الرسائل الإنجيلية ، أما الإيمان والأخلاق فيرجعان إلى عيسى وإلى الإنجيل . لقد انتهى بظهور بولس تاريخ عيسى البسيط المجيد ، وبدأ تاريخ الدين المؤسسى . فعلى خلاف الإنجيل ، اعترف بولس بالملكية والعمل والاقتصاد والألقاب والرتب والزواج والطاعة واللامساواة ، بل اعترف بالعبودية . فأصبح عيسى والإنجيل فى ناحية ، والكنيسة واللاهوت فى ناحية أخرى» [٢٢] . كما عبر اسبينوزا عن دهشته : «من التكوين الذهنى لأولئك الذين يرون فى الكتاب أسرارًا بلغت من العمق حدًا لا يمكن معه شرحها بأية لغة ، والذين أقحموا فى الدين من التأملات الفلسفية ما جعل الكنيسة تتحول إلى أكاديمية ،

والدين يصبح علمًا، بل جدلاً»[٢٣]. بل ثمة تساؤل أكثر دهشة وجذرية يمكن طرحه هنا وهو هل خطر لذلك المعلم الإنسانى «عيسى» وهو يدعو إلى تطهير النفس ومقاومة الظلم والأخذ بالرحمة، وإقامة الإخاء بين بنى الإنسان أن ينشىء مدرسة لتعليل مظاهر الكون، ومنشأ الروح، والانطباعات فى السرائر، بل هل خطر له أن يبحث علاقته بالله وعلاقته هو وحده أو هو وأبو الخليقة كلها بالروح القدس، وذلك فى ظل ملابسات حياته المعروفة، والضغوط التى واجهها، والرسالة التى حملها ؟.

لقد كان ثمة تيار مناهض لهذه العقيدة الرسمية، والذى تعتبره المسيحية السائدة مبتدعًا، تمثل أولاً فى «الأبيونيون» (والأبيونى بالعبرية معناه الفقير) والمقصود ليس الفقر المادى بل الفقر الفكرى والفراغ النظرى، الأمر الذى يعنى أن عقيدتهم لم تتأثر لا بالفلسفة اليونانية ولا بالغنوصية، وقد أطلق عليهم علماء الإسلام اسم «الموحدون». كان أولئك «النصارى» على الفطرة اليهودية، ولكن تمكن بولس الرسول والقديس بطرس وغيرهما من المنظرين للدين المسيحى من تكريس فكرة التثليث وتدشين قطيعة مع الشعائر الدينية اليهودية وإقامة مسلكية خاصة بالمسيحية، ثم قام أتباعهم طيلة القرن الثانى والثالث للميلاد وإلى الخامس بالتضييق على أولئك الذين قالوا «إنا نصارى»، فشددوا الخناق عليهم ورموهم بهذا اللقب التحقيرى، أما الحواريون وأصحاب التثليث فقد ميزوا أنفسهم بأنهم «العلماء» الذين يعرفون وحدهم «سر» اتحاد اللاهوت والناسوت فى شخص المسيح[٢٤].

وقد ظهر سبيلوس فى منتصف القرن الثالث وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: «إن التثليث ليس أمراً حقيقيّا فى الله لكنه مجرد إعلان خارجى، فهو حادث مؤقت وليس أبديّا، ولكن اعتبرته الكنيسة مبتدعًا. وثار آريوس، حوالى عام ٣٢٣ للميلاد، على القول بألوهية المسيح، مؤكداً بشريته، مقرراً أن الأب وحده هو الإله، ومن هنا وصف هو وأتباعه بـ «الموحدين» فكان يقول: «إذا كان الله الأب مطلق الكمال، ومطلق السمو، ومطلق الثبات، وإذا كان منشئ كل الأشياء من دون أن يكون ذاته صادراً عن أى شيء آخر، فإنه من الواضح أن كل شيء وكل شخص آخر فى العالم انفصل عن الله (. . . .) وإذا كان كل شيء منفصلاً عن الله، فلا يمكن أن يكون هناك إلا إله واحد. ولهذا فلا بد أن يكون المسيح قد خلق فى زمن

ما. ولا بد أن يكون معرضًا للتغير والخطيئة، وأنه لا يملك معرفة حقيقة فكر الله». وهكذا ينتقل آريوس بعقيدة «الذين قالوا إنا نصارى» والذين وصفوا بـ«الأبيونيين». (الفقراء نظريًا)، من مستوى «التقليد» (اليهودى) إلى مستوى التفكير النظرى، فاعتبر من طرف المصادر الأوروبية والإسلامية على السواء زعيم «الموحدين» (٢٥). وبدأت الكنائس والسلطات الحاكمة تتضافر على محاربته، وإجهاض الوحدانية الحقة. وحتى الآن نجد أربعة تيارات مسيحية متمايزة داخل الكنيسة:

فأولاً: هناك طائفة كبيرة من المؤمنين المسيحيين فى القرى خاصة يدينون بالوحدانية المسيحية التى تجعل من الله والمسيح ذاتًا واحدة، وإن تفاوتت هذه النظرة قليلاً أو كثيرًا... هذه النظرة التجسيمية التشبيهية، التى تخلع على الله الصفات البشرية، مثلاً عيسى رضيعًا فى مهده أو بتعبير أدق فى «المذود أو معلف البهائم، أقرب إلى طبيعة السذج وشعورهم بالحاجة إلى رب مشابه لهم، غير مختلف جد الاختلاف عن تصورهم، وذلك هو الإله الذى أصدر عليه الفيلسوف نيتشه حكمًا بالإعدام»(٢٦).

وثانيًا: فى معتقد البروتستانت بوجه خاص، وحتى فى داخل النظام الإكليروسى بمراتبه، أخذت النظرة إلى اعتبار المسيح إلهًا تضمحل، بل صار المسيح فيها واضعًا للمعايير الخلقية الحميدة، وأعلى مثل حسن يحتذى فى حب الآخرين وإيثارهم، رءوفًا عطوفًا، يحسن الاقتداء به، سواء كان وجوده التاريخى حقيقة أو وهمًا، فقد ثبت وتأكدت القيمة التى لا تنكر للتعاليم المسيحية الإنسانية، على مر العصور. بهذا التصور انحدرت البروتستانتية بعيسى إلى منزلق خطير، حيث هبطت به إلى الإطار الوظيفى اللائق بالنموذج الأصلى للمشتغلين فى مجال الخدمة الاجتماعية، مما يقلص حجمه داخل «علم لاهوت» التعاسة والبؤس (٢٧).

وثالثًا: الاتجاه المضاد أو المقابل للاتجاهين السابقين تمثله النزعة الدينية القائمة على الجانب الأسطورى لشخص عيسى، والتى تجنح بشغف إلى التصوف والغيبيات هربًا من صعوبة التأويلات التى تصطدم بها، وهذا هو الانطباع الذى يوحى به كتاب ريديجر ألتمان «سر الليل»، والذى يذكر فيه مخطئًا بالطبع عن إله ولد ليلاً، والذى يشهد فيه باعتقاده وإيمانه بمعرفته لله حسب الفلسفة الغنوصية المسيحية (٢٨). وهذا

الصنف من المؤمنين، تكفيه المصادر المتوافرة، طالما حفلت بالأساطير المتعلقة بالذات الإلهية، والأم الكبرى (مريم)، والنور الأزلى، والخطيئة الأولى، ويسوع المخلص، وغير ذلك من الشعارات التى تتستر وراءها.

ورابعًا : الاتجاه الذى يمثله الأستاذ هانز كونج وهو اتجاه يعالج بشجاعة ودون الاستسلام للأوهام فى دراسته، النصوص العتيقة، عالمًا أن موثوقية تلك النصوص موضع تساؤل، لكنه لا يفزع إلى العقلانية المغرقة فى اللا أدرية، ولا إلى المادية اليومية المسطحة. هذا الاتجاه أميل إلى التغلب على مستعصيات المشكلات الوجودية، محاولاً تقويم اعوجاجها بواسطة تعريفات جديدة مستحدثة، مثال ذلك رؤية عيسى بصفته مفوضًا مختاراً من قبل الله، ورؤية التثليث على أنه وحى الله إلى عيسى بواسطة الروح القدس (٢٩). وبهذا يندرج هانز كونج فى التيار العقلانى ولكن المؤمن، الذى يؤكد على بعد الشقة بين الأقوال الأولى فى الأناجيل عن الأب والابن والروح القدس، وبين معتقد التثليث الذى تبنته وروجت له الكنيسة بعد مجمع نيقية المسكونى عام ٣٢٥م، إذ يعترف أنه من العسير القول إن الأناجيل جملة تَمُت، ولو من بعيد، بصلة إلى مبدأ «التثليث» أو حتى ما يشبهه، ولكنه لا يشك فى حقيقة الوجود التاريخى لعيسى كنبى، أو فى وجود إنجيل حقيقى يتضمن الإيمان الصحيح ودعوة الحب التى تمثل جوهر رسالته عليه السلام.

ولعل هذا الاتجاه الذى يمثله هانز كونج والقائل بأن عيسى ليس ابن الله وليس مشابها له فى الطبيعة أو الألوهية أو الربوبية، وأن الروح القدس ليس ذا طبيعة إلهية، هو الأقرب إلى الإسلام، ومن ثم يؤيد ما يذهب إليه المسلمون حين يقولون إنهم هم أولى الناس بعيسى، أو هم المسيحيون الذين لم يخرجوا على شريعة المسيح قط، على عكس سواهم، بل يؤيد هذا بالفعل أن الإسلام أقدم من المسيحية التى نراها اليوم، ولابد من التنويه أن هانز كيوج وغيره قد أصابوا كبد الحقيقة فى قولهم إن مسيحية اليهود الذين تنصروا قد حفظها القرآن بين ثناياه.

ثالثا : « الله الواحد الأحد » .. التنزيه المطلق فى الإسلام

قبل مبعث محمد «صلى الله عليه وسلم» كانت الجهالة قد تأصلت فى عرب الجزيرة، فكانوا يعبدون الأصنام ويسجدون لها، فإذا سافروا ونزلوا منزلاً وجدوا فيه حجراً جميلاً

اتخذوه ربّا لأنفسهم وقضوا حاجتهم من العبادة بالسجود له، أى أن الأعناق التى أبت أن تخضع لأحد كانت تخضع للأحجار والأصنام وتظن أن هذه الأحجار هى التى تقضى لهم حاجاتهم، وتحقق آمالهم وأمانيهم (٣٠).

ويحفر «ابن إسحاق» فى سيرته بحثًا عن أصل الوثنية العربية قائلاً: «ويزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة فى بنى إسماعيل - أهل مكة - أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم، حين ضاقت عليهم، والتمسوا الفسح فى البلاد إلا حمل معه حجراً من حجارة الحرم تعظيمًا للحرم، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة، حتى آل ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة، حتى خلف الخلوف ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم قبلهم من الضلالات، وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم يتمسكون بها من تعظيم البيت والطواف به والحج والعمرة والوقوف على المزدلفة وهدى البدن والإهلال بالحج والعمرة، مع إدخالهم فيه ما ليس منه». وكانت عبادتهم مشوبة برواسب من قديم ما قبل الطوفان، كما يظهر ذلك فى أسماء أصنام لهم بأسماء الأصنام التى اتخذها الكفار من قوم نوح آلهة لهم، وذكرها الله - تعالى - فى سورة نوح ﴿وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلا سُوَاعًا وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ نوح: ٢٣). فكان لهذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر «سواع» ولقبيلة كلب بن وبرة القضاعى صنمها «ود» واتخذت بطون من طيئ ومذبح صنمها «يغوث» واتخذت خيوان بطن من همدان «يعوق» وأما «نسر» فكان لذى الكلاع بأرض «حمير» (٣١).

ورغم أن الكعبة كانت أهم حرم لهم، فقد كان للعرب أماكن مقدسة أخرى، فكان الطواف والتعبد أثناء الوقوف على جبل عرفات فى سياق الحج قبل الإسلام من عناصر العبادة الأساسية فى كل مكان فى شبه الجزيرة. وكذلك كان ما يسمى بالحمى، وهو الأرض التى يحظر استخدامها للأغراض الدنيوية وتتمتع جميع الكائنات الحية بحق اللجوء إليها والاحتماء بها. وقد امتدت يد البلى إلى المزارات المقدسة الأخرى، ولكننا نعرف أن هياكل أخرى مثل الكعبة كانت قائمة فى نجران باليمن، وفى «الأبالات» جنوبى مكة، وإن كان أهمها فى هذا السياق هو الأنصاب الثلاثة القريبة من مكة، والتى كانت مكرسة لبنات الله الثلاث. ففى مدينة الطائف

التى كان يحيط بها سور كبير، كان يوجد نصب «اللات»، ولم يكن ذلك الاسم يعنى سوى «الإلهة» وكانت ترعاه قبيلة ثقيف. وكانوا يحبون أن يطلقوا عليها أيضًا لقب «الربة» بمعنى الملكة أو السيدة الحاكمة. وكان يقوم فى منطقة النخلة نصب «العُزَّى» وكانت أقرب الثلاثة إلى القلوب، وكان اسمها يعنى «الجبارة» أو القوية، وكان يقوم نصب «مناة» إلهة القدر فى مزار مقدس على شاطئ البحر عند قديد. ولم تكن هذه الربات الثلاث تشبه ربات مجمع الآلهة فى التراث اليونانى والرومانى، فلم تكن شخصيات مثل «جونو» أو «بالاس أثينا»، بحيث تكون لكل منها قصتها الخاصة وأساطيرها وشخصيتها المتفردة، ولم يكن لأى منها «مجال نفوذ» خاص، كالحب أو الحرب، ولم يلجأ العرب إلى ابتكار الأساطير اللازمة لتفسير الأهمية الرمزية لهذه الكائنات المقدسة، فمع أنها كانت تسمى بنات الله، لم تكن تمثل شطراً من مجمع للآلهة مكتمل التفاصيل (٣٢). وقد ذكر بعض العلماء أن الربات الثلاث «اللات والعزى ومناة» ترتبط بربات الخصب السامية، مثل عناة وعشتار، ومن ثم فالمحتمل أن يكون تقديسهن قد بدأ قبل أن يعيش العرب حياة الارتحال، أى عندما كانوا مزارعين يعيشون من فلاحة الأرض (٣٣).

كما أن العرب مع عبادتهم لآلهة وثنية متعددة يؤمنون بأن الله هو الرب الأعلى، وفى ذلك يقول القرآن: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (العنكبوت: ٦١). ومن ثم، فإن الوثنية العربية أو «تبجيل العرب لهذه الأحجار لم يكن يعنى أنهم يعبدونها لذاتها، بل كان يعنى أنهم كانوا يرونها رمزاً أو رموزاً للقداسة إذ «ربما اعتقدوا أن الآلهة التى كانوا يتخذونها ليست فى أنفسها خالقة لشىء ولا مدبرة لشىء، ولكنها واسطة بينهم وبين الإله الأعظم الذى خلق السماوات والأرض والذى يدبر الأمر كله، فهم لا يعبدون هذه الآلهة لأنها تستطيع وحدها أن تنفعهم أو تضرهم، وإنما يعبدونها لتشفع لهم عند الله ولتقربهم إلى الله زلفى، كما نقرأ فى القرآن الكريم. فهم مشركون لا يجحدون الله ولا يعبدونه وحده وإنما يعبدون معه آلهة أخرى يتخذونها واسطة بينهم وبينه(٣٤). وقد انعكست تلك الرؤية الكونية على نمط العبادة العربية التى كانت تشهدها مكة فى هذا الوقت بشكل خاص، فقد كانت القبائل العربية تحج إلى الكعبة فى الموسم، وتطوف كل قبيلة

بوثنها ضارعة ملبية، فتذكر الله من حيث تدرى أو لا تدرى، وترفع إليه الضراعة والنجوى، إما بمنطق الشرك إذ يبدأون بالتلبية لله وحده ثم يشركون به أصنامهم وإن جعلوا أمرها لله، كتلبية كنانة وقريش (٣٥):

لبيك اللهم لبيك   لبيك إن الحمد لك

والملك لا شريك لك   إلا شريك هو لك

تملكه وما ملك

أو على وجه الملاذ إليه وحده، وترك أصنامهم فى منازل القبيلة، والحج إليه، ابتغاء رضوانه، كتلبية «همدان» فى الجاهلية :

لبيك رب همدان   من شاحط ومن دان

جئناك نبغى الإحسان   بكل حرف مذعان

نطوى إليك الغيطان   نأمل فضل الغفران

لبيك مع كل قبيل لبوك   همدان أبناء الملوك تدعوك

قد تركوا أصنامهم وانتابوك   فاسمع دعاءً فى جميع الأملوك

وحول الكعبة «كانت هناك منطقة دائرية كان الحجاج يقومون فيها بشعيرة الطواف سبع مرات حول الكعبة فى اتجاه حركة الشمس. وكان حول الكعبة كذلك ٣٦٠ صنمًا، أو تماثيل للأرباب، وربما كانت رموزًا طوطمية لشتى القبائل التى كانت تحج البيت فى الشهر المحدد لذلك. وكانت المنطقة المحيطة بمكة «وهى دائرة نصف قطرها عشرون ميلاً ومركزها الكعبة» أرضًا حرامًا، أى أنها كانت حرمًا لا يسمح فيه بارتكاب أعمال العنف أو القتال (٣٦). وأما فى الكعبة نفسها، فكان الرجال يطوفون عراة، والنساء يطفن بأثواب شفافة تكشف أكثر مما تستر، ويثرن بها الرجال أكثر مما لو طفن عاريات! . ورأى بعض الرجال يلتصق بالنساء أمام آلهة الكعبة، وآلهة الكعبة مغمضة العينين ! . أن هذا ما زال يحدث على الرغم من أن الجميع يؤمنون أن من بين أحجار الكعبة، يقف رمزان لغضب الآلهة على من يفسقون فى الرحاب المقدس ! . هكذا يعتقد الكل، ولكن رجالا ونساء منهم ما زالوا يدخلون الكعبة

ويختفون وراء تماثيل الآلهة ليمارسوا البغاء![٣٧]. فما كانت الوثنية العربية، بهذا الفهم المركب، مصدر إلهام أو تحفيز للشخصية العربية التى استمرت فى ظلها رهينة لعدم الاستقرار وفريسة لمشاعر القلق الوجودى الذى يغذى الأمل فى انبعاث الحل الخلاصى الدائم والكامل.

وعندما ظهر الإسلام فى الجزيرة العربية كان عليه أن يصحح كل هذه الأفكار عن الذات الإلهية، كما كان عليه أن يجرد الفكرة الإلهية من بقايا العبادات الأولى وزيادات المتنازعين على تأويل الديانات الكتابية، والتى أفضت إلى غلو لا يتفق مع جوهر «الألوهية»، مكرسًا لعقيدة التوحيد التى مثلت أكثر الرؤى الدينية اكتمالا، وأكثر العقائد تنزيها لله. فأول أسس عقيدة الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. وفى الشطر الأول من الشهادة التى ينطق بها المسلم يؤكد إيمانه بالله الواحد، فالمسلم لا يشهد الله وفقط . . . . وإنما يشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، فينزه الله ـ تعالى ـ عن الصاحبة والولد والشريك والتثليث وكل شكل من أشكال الشرك بالله، وفقًا لسورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١ ـ ٤). فلا يوجد فى الاعتقاد الإسلامى أى نزوع نحو الثنائية التى ميزت الديانات الآسيوية وخصوصًا الزرادشتية والمانوية، حيث ينفصل الشر بإله خاص مضاد للإله الخالق، أو أصل الخير. ولا يوجد ما ينم أو يقترب من الملامح البشرية للإله كما فى أساطير اليونان، حيث الرب يعشق ويسرق ويتآمر ويخدع ويغدر ويخضع لقوانين عامة تنزل به العقوبات عند الخطأ. كما لا توجد قيود على إرادته أو حدود لعلمه كما تصور أرسطو. وبرغم التراث المشترك بين ديانات الوحى الثلاث «الإبراهيمية»، تبقى النزعة التوحيدية فى الإسلام أكثر عمقًا واكتمالاً، قياسًا إلى اليهودية والمسيحية.

ولعل التصوير القرآنى لـ «الله» يبعد كثيراً عن تصور «يهوه» فى التوراة، حيث استمر التصور القبلى لـ «الله» سائداً، كما رفض الإسلام رفضًا صريحًا قاطعًا أية محاولة لخلق صلة عضوية بين الله والإنسان كما هى قائمة فى المسيحية وما صاحبها من نظريات عن التثليث. وإذا كانت رسالة المسيحية أنها أول دين أقام العبادة على «الضمير الإنسانى» وبشر الناس برحمة السماء، فرسالة الإسلام التى لا التباس فيها

أنها أول دين تمم الفكرة الإلهية، حيث جاء بتوحيد الله ـ تعالى ـ فى ذاته وأفعاله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين فأقام الأدلة على أن للكون خالقًا واحدًا متصفًا بما دلت عليه آثار صنعه من الصفات العلية كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها وعلى أنه لا يشبهه شيء من خلقه وأن لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم وأنهم له وإليه راجعون، وما ورد من ألفاظ الوجه واليدين والاستواء ونحوها له معان عرفها العرب المخاطبون بالكتاب ولم يشتبهوا فى شيء منها، وإن ذاته وصفاته يستحيل عليها أن تبرز فى جسد أو روح أحد من العالمين(٣٨). وقد تحدث القرآن عن «العرش»، و«الكرسى»، وهذه كلها ليست إلا رموزًا لتقريب معنى معين أراد القرآن أن يقربه للناس بما يألفون. والنظم القرآنى نظم فنى يختلف عن «السرد» الذى يتسم به أسلوب «التوراة»، ولا يدع للإنسان سبيلاً للتأويل، على حين أن النظم الفنى للقرآن يسمح بالتأويل، بل يوجبه إيجابًا فيما يتعلق بصفات الله تعالى. لأن الله تعالى ـ كما قرر القرآن ـ ليس كمثله شيء، وهذا يستتبع أن تكون إشارات القرآن إلى اليد والوجه، والاستواء بالنسبة لله غيرها بالنسبة للناس، وهذا لا يعنى سوى التأويل (٣٩).

وتوكيد القرآن الكريم لوحدانية الله كتوكيده لوجود الله . . بل هو أشد وألزم فى عقيدة الإسلام؛ لأن الإيمان بالإله الأحد ألزم من الإيمان بالعقيدة الإلهية على إطلاقها. إذ كان الإيمان بأكثر من إله واحد مفسدًا لفهم الكون ومفسدًا لفهم الضمير، ومفسدًا لفهم الواجبات الأدبية والفرائض الدينية، ومفسدًا لعلم الإنسان بحقيقة الإنسان. ولأن الدعوة إلى توحيد الله تقتضى تغيير قناعات الإنسان الجاهلى، فكان لابد من تغيير المناهج التحصيلية لتلك القناعات، بعيدًا عن طريق الإجبار والإكراه، فالأمر سيشكل انقلابًا اعتقاديًا هائلاً لا يزال تأثيره قائمًا إلى يومنا هذا، ولا يمكن أن يكون بهذا التأثير التاريخى العظيم ما لم يعتمد على المرجعية التعبيرية للعقل العربى آنذاك، فاعتمد أسلوب الإقناع بواسطة أساليب القول فى اللغة العربية . . ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الإسراء: الأنبياء: ٢٢) . . ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٤٢).

ومن الأسماء التى قدم النص القرآنى الله عز وجل بها باعتبار ذاته ؛ اسمان لم

يردا فى القرآن الكريم إلا متلازمين «الواحد، القهار» فالواحد بمقتضى الدعوة إلى التوحيد وهى لدفع أى تفكير يجعل من الله آحاداً وما التعريف بـ « أل» سوى تعبير عن الفرادة التى تمنع أن يكون لها تثنية من جنسها فلا يقال «الواحدان» ، «هو المنقطع القرين المعدوم الشريك والنظير- وليس كسائر الآحاد من الأجسام المؤلفة ، فإن كل شىء سواه يدعى واحداً من جهة ، غير واحد من جهات» . والذى اقتضى أن يقدم الله نفسه بهذه النعت الدال على فرادته وتفرده هو كون العقل العربى لم يكن يندفع بإجراء ذهنى توحيدى ، لأن تعدد الأسباب الماورائية هو الإجراء الذهنى الذى اقتضاه تعدد الظواهر المختلفة أمام ناظريه ، الأمر الذى يجعله غير قادر بحكم الجهل المستحكم أن يكون على هدى من أمره فتارة يعبد النجوم وتارة يعبد الحجارة وتارة يعبد الأشجار(٤٠) .

كما وصف القرآن الكريم الله ـ تعالى ـ بـ «الأول« و«الآخر» . و«الظاهر» و«الباطن» . فهو الأول الذى لم يسبقه فى الوجود شىء ، ومبتدأ كل شىء والآخر بعد كل شىء بغير نهاية ، والجامع بينهما أنهما يدلان على الزمان ؛ ومناسبة الجمع بينهما تشكيل حكم مسند بسرمدية المسند إليه . . . وتلك السرمدية ليست وافدة على المسند إليه بل هى أصلية فيه . . . وقد استخدمهما القرآن الكريم مع كونه استخدم اللغة التى يستخدمها المخاطب / العربى ، فاللغة العربية لم تفرز بتاريخها العظيم مفردة كافية للدلالة على ذات الله لأنه أجل من أن تحيط بكنهة لغة . عندما نقول الأول أو الآخر مسنداً إلى الله ، فذلك يعنى أن الله قد دخل فى الحيز الزمانى ، وهذا محال لأنه خالق الزمان وأجل من أن يحيط به زمان ، ولكن دلالة الأول والآخر هنا أنه الموجود ولا زمان ، والباقى إذ ينتهى الزمان . أما بين الظاهر والباطن ، فالمناسبة هى كونهما يحققان الكمال ؛ فالظاهر هو الجلى فى الوجود ، والباطن هو الخفى فى الوجود نفسه . فالظاهر يمكن بلوغه بمعاينة مظاهر الوجود البادية للعيان أو الحواس ، والباطن هو الذى لايمكن بلوغه إلا بقدرات ضرورية لتوفير إمكانيات التعمق فى بواطن الأشياء . فإذا بحث القارىء للنص القرآنى عن الله فى مظهر الوجود فالله ظاهر جلى فيه . وإذا تعمق فى الوجود نفسه فالله باطن فيه . وهنا يمكننا أيضًا أن نقول بأن الوجود الظاهرى أو الباطنى هما وجودان مجازيان ، إذ إن الموجود حقيقة هو الدليل على الله سواء كان فى مظهر الوجود أو فى باطنه . إذ إن الله خالق الوجود بتجلياته وخفاياه(٤١) .

وقد عرض القرآن الكريم أمام العرب تجربة «يوسف» فى دعوته التوحيدية ومنطقه وحجته على الصنميين ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف: ٣٩) رافضًا التصورات الخاطئة عن ألوهية غير الله التى نجمت من ظن اليهود أن عزيرًا ابن الله، وظن النصارى أن المسيح ابن الله. فالواقع أن عزيرًا ليس شخصًا آخر مختلفًا عن عزرا مجدد الشريعة، والذى ينسب إلى أحبار اليهود. ويفترض المرء أن محمدًا - طبقا للقرآن - أشار هنا إلى طائفة يهودية - نصرانية قدست عزرا بالأسلوب المذكور ويتأمل هنا عزرا الرابع (١٤ : ٩) أو سفر رؤيا عزرا (١ : ٧) حيث غاب عزرا عن البشر ورفع للسماء (٤٢). وهو تصور يرفضه القرآن موبخا القائلين به لأنهم: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١).

كما استخدم القرآن أنماطًا متعددة من الأدلة ضد تعاليم ألوهية المسيح، **وأولها** الأسلوب المنطقى «الاستدلالى» فالمقدمة تشمل خصائص الرب أى الوحدانية والخلق، وأنه غير محسوس فالرب لا يأكل والمسيح يأكل إذن المسيح ليس إله. **والأسلوب الثانى** استنتاج البرهان الأكبر من البرهان الأصغر ومن الأصعب إلى الأيسر والتى استخدمها اليهود الكتبة مرارًا: «إذ كان الرب خلق آدم من تراب فإنه من الأسهل بالنسبة للرب خلق يسوع روحًا من مريم. والأسلوب الثالث برهان الكتاب، فعندما يذكر النصارى مواضع الكتاب الذى يستدل منها على ألوهية المسيح، شرحها القرآن بأنها تزييف للكتاب. وعندما لا تجدى كل الأدلة والبراهين أيًا كان الأسلوب بأى شىء ما، يتعمد القرآن الإشارة إلى قَسَم الجماعة، كما كان سائدًا عند العرب قبل الإسلام. ويجد المرء نموذجًا لذلك فى سورة آل عمران، فبعد البرهان من الكبير إلى الصغير ومن خلق آدم إلى خلق المسيح وعدم قبول النصارى، يدعوهم محمد «ﷺ» قائلاً: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران: ٦١). وعند التنفيذ يكون قسم الجماعة مساويًا لحكم الرب»[٤٣].

وفى القرآن الكريم، يعرف المسيح بنفسه عندما تحدث وهو طفل على ذراع أمه ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (مريم: ٣٠). وهذا يمثل رفضًا واضحًا

للعقيدة النصرانية عن الطبيعة الإلهية للمسيح. وبالمثل يكون واضحًا التأكيد على طبيعته البشرية فى تعبيراته الذاتية المتكررة مرات عديدة: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ (آل عمران: ٥١). ويطلب المسيح من البشر الطاعة، لأنه نبى: ﴿وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (آل عمران: ٥٠). وتعد طاعة الأنبياء نتيجة مخافة الله. فالنبى يطلب الطاعة من البشر باسم الرب وبتكليف منه. وتلقى المسيح الكتاب، والإنجيل، لأنه نبى (الحديد: ٢٧)، والمتضمن ﴿هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: ٤٦). ويقول الملاك لمريم فى صورة موعظة: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾ (آل عمران: ٤٨)[٤٤].

وقد كتب عالم اللاهوت السويسرى كارل بارت فى شرحه لـ: «المائدة» عن حوار بين الرب والمسيح، الذى لم يكن قد بدأ بعد والذى يحدث بالأرجح طبقًا للآيتين (١١٦ و ١١٩) يوم القيامة، أى يحدث لأول مرة مستقبلاً. فالرب يجرى الحساب ويسمع من النصارى عقيدة الإيمان المدهشة. ولذلك يتوجه بالخطاب إلى المسيح الذى يقسم كنبى مختص بالشهادة لأتباعه ويسأله: ﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (المائدة: ١١٦). وبرفض المسيح الاتهام وبإقراره بأنه بشر، يعد ذلك رفضًا منه بأنه أحد أطراف الألوهية المكونة من الأب والإبن والروح القدس: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (المائدة: ١١٧). ويتضح من الأقوال التالية، كما قيل آنفًا، أن الصورة الموصوفة هنا تدور حول الحوار بين الرب والمسيح عند الحساب، وأن المسيح يقوم باستعادة أعماله الدنيوية، وأنه كان مسئولاً بالشهادة عن أتباعه حتى صعوده فقط. وتوضع المسئولية من الصعود وحتى الحساب على الرب. فالرب يسمح بأن يقوم البشر بالعقيدة المضللة، وفيما بعد يقع عليهم العقاب (المائدة: ١١٨ ـ ١٢٠)[٤٥].

وإمعانًا فى التنزية لا يتحدث القرآن عن صفات الله، وإنما يتحدث عن أسماء الله، مؤكدا أنه ـ تعالى شأنه ـ يستعصى على أفكارنا البشرية، وأننا لا نستطيع أن نتكلم عنه إلا من خلال الرموز والإشارات، وهى تفصح نصف إفصاح عن طبيعته التى لا

يمكن التعبير عنها، وتخفيها كذلك نصف إخفاء، فطرائق الخطاب القرآنى كلها طرائق رمزية، والقرآن دائمًا ما يضرب الأمثال العظيمة حتى يتأملها المسلمون ويتدبروا معناها، وهو لا يقدم عقائده فى الله بمعنى تعريف طبيعته أو تحديدها، بل يقتصر على بيان «الآيات» التى تدلل على طبيعة قدسية تتيح للإنسان أن يخبر صفة من صفاته. وهكذا فإن القرآن يعادى الجنوح إلى شطحات التأمل فى الذات الإلهية، ويصفها بأنها «إسقاطات» بشرية وضرب من تحقيق الأمانى وحسب. والتفكير المذهبى لم يتجاوز «الظن» إذا امتد إلى الحقيقة المتعالية لله، وكانت تلك من عادات التخرص التى لا طائل من ورائها(٤٦). فما يوجبه الإيمان على المسلم هو أن يعلم: «أن الله موجود لا يشبه الكائنات، أزلى أبدى حى عالم مريد قادر متفرد فى وجوب وجوده، وفى كمال صفاته وفى صنع خلقه، وأنه متكلم سميع بصير، وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه، أما كون الصفات زائدة على الذات وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات، ونحو ذلك من الشئون التى اختلف عليها النُظّار وتفرقت فيها المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه. ذلك أن التفكير فى ذات الخالق هو طلب للاكتناه من جهة وهو ممتنع على العقل البشرى لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين، ولاستحالة التركب فى ذاته، وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى فهو عبث ومهلكة، عبث لأنه سعى إلى ما لا يُدرك، ومهلكة لأنه يؤدى إلى الخبط فى الاعتقاد لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده، وحصر لما لا يصح حصره»(٤٧).

وقد بلغ التنزيه حدًا أن الله أصبح أقرب إلى التحديد السلبى منه إلى التحديد الإيجابى: «فخشية أن تكون صفات السمع والبصر والكلام والإرادة صفات تشبيه على ما هو الحال عند الأشاعرة أصبحت صفاته سلبية خالصة» لا عنصر، ولا جنس، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غير مثل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير ولا المركب . . ولذلك اقترب التوحيد عند الفلاسفة من التنزيه عند المعتزلة تجاوزًا لكل صنوف التشبيه وذهابًا دائمًا إلى ما هو أبعد من التصور الذهنى «فكل ما خطر ببالك، فالله خلاف ذلك»(٤٨). ومن ثم

يعتبر المسلمون الموحدون، من وجهة النظر الفلسفية لنظرية المعرفة «لا أدريين» إذا تناول البحث ذات الله وطبيعته وكنهه سبحانه، وأفعاله وما هو فيه من شأن، فهذه مسائل لا يخوض فيها المسلم، أى أنه فيها «لا أدرى».

هذا التصوير لـ «الله» حتى وإن لم يحط العقل بأعماقه وأطرافه، فليس فيه ما يرفضه العقل، بل هو ما يوجبه العقل، وإن لم يصل إلى كنهه وسره، فالعقل يلمس جانب الحق فيه، وواجب وجوده، وضرورة كماله، ولكنه لا يلم بالكنه أو الماهية . . . ويعتقد ديكارت فى صواب هذه الفكرة عندما يقول مستدلاً: «لأن كل ما هو حق وكل ما هو صواب، وكل كمال يخطر ببالي منطو ومتضمن فى معنى اللامتناهى. صحيح أنى لا أحيط علما باللامتناهى وأجهل أشياء كثيرة موجودة فيه، ولكن إذا كنت أعرف من جهة أنه متمتع بجميع الكمالات التى لدى فكرة عنها، وإذا كنت أفهم من جهة أخرى أن اللامتناهى لا يمكن أن يحيط به تمام الإحاطة موجود متناه مثلى، فإن ما لدى عنه فكرة متميزة جدا وإن تكن ناقصة [٤٩].

ومن ثم قدم الإسلام لتلك القضية الصعبة الحساسة حلاً مثاليًا فعرض الصورة التى تستسيغها العقول لله ـ تعالى ـ كأفضل ما تصوره الفلاسفة فى المثل الأعلى زائداً عليه الحياة والقدرة والإرادة والكمال. وفى الوقت نفسه فإنه لم يجعله مجرد «معلومة» تفهم فهمًا يقضى عليها، وذلك لأن الإيمان بالغيب فيما يتعلق بصفات الله وذاته هو من عالم السمعيات الذى لا يمكن للعلم الإنسانى أن يدركه، وعدم إدراك الإنسان له يطلق روح الاستشراف والاستطلاع والشوق والقربى . . . لتتلمس فى تقوى شعاعًا من شمس الألوهية بين سطور القرآن. وبهذا وجد القدر المطلوب من المعلوم، والقدر المطلوب من المجهول الذى لا يناقض العقل ولكن يبقى على روح الاستطلاع والاستشراف. ووجدت الوسيلة للانتقال من المعلوم إلى المجهول فى القرآن الكريم ومطالعته[٥٠].

وهكذا تأتى الحقيقة الإلهية فى الإسلام ـ على العكس من كل الأفكار السابقة سواء الناقصة أو المحرفة عن الله ـ «فكرة تامة» لا يتغلب فيها جانب على جانب، ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة، ولا تجعل لله مثيلاً فى الحس ولا فى الضمير. كما تأتى تصحيحا وتحريرا «للألوهية» من قبضة التصورات المحرفة فى اليهودية والمسيحية، فإذا كان الرب يهوه إلهًا لليهود فقط، «شعب الله المختار»،

فعلى العكس من ذلك، يرى الإسلام أن الله لم يلتزم بأى عهد خاص مع أى شعب خاص اجتباه دون العالمين. وإذا أخذنا الواحد المطلق كمركز للإيمان، افترضت الشهادة، سلفًا، وحدة الإله، ووحدة الطبيعة، ووحدة المثل، وكذلك وحدة العرق، ووحدة الإنسان.

غير أن العقل الغربى المعاصر فى كثير من روافده لا يريد أن يعترف للإسلام بسبقه إلى الحل التوحيدى/ التقدمى بل يسعى إلى تجذير هذا الحل فى التراث الإغريقى - الرومانى فيدعى رؤية ذلك الحل فى الفترة الأخيرة من الإمبراطورية الرومانية: «حيث ساعدت تجربة الحياة فى ظل كيان سياسى عملاق الناس على أن ينظروا للعالم المعروف لديهم كوحدة كلية، فلم تعد الآلهة والعبادات المحلية المرتبطة بنطاق محدود كافية. وتدريجيّا، وبشكل متزايد، بدأ الناس يرون أن الله، بشكل ما، واحد» (٥١).

والحقيقة المؤكدة فى هذا السياق هى أن ما أنتجته تجربة التوحيد «السياسى» الرومانى كان شيئا مغايرا تماما أصلا وفرعا عن معنى التوحيد «العقيدى» الإسلامى، إذ كان بمثابة جمع للآلهة الإغريقية فى إله كبير يقره الإمبراطور كضرورة للتوحيد السياسى لا الإلهى فكان الأمر أقرب إلى «التكتيل» فى مجمع الآلهة الرومانى «بانتثيون»، منه إلى «التوحيد» كمفهوم عقيدى كما هو متجذر فى الأصل الحنيفى الإبراهيمى، معبر عنه فى اليهودية، ومفترض فى المسيحية، واضح متألق فى الإسلام. وربما كان دليلنا على ذلك أن الإمبراطورية الرومانية نفسها لم تستطع أن تستوعب فكرة التوحيد «الإلهى» التى أتت بها المسيحية فرفضتها فى البداية بل وحاربتها كثيراً قبل أن تؤمن بها ثم تتعصب لها بمجىء قسطنطين. وحتى بعد أن آمنت بها فإنها أخضعتها لمفهومها عن الرب ذى الأقانيم الثلاثة «الأب والابن والروح القدس» فحرمت التراث اليهودى من سيره نحو التوحيد، وأعاقت مسيرة الدين نحو التوحيد المطلق.

وهكذا يؤكد الواقع التاريخى على أن الإدراك البشرى للحقيقة الإلهية المطلقة لم يكن نتيجة تطور خطى بسيط أو توسع سياسى مباشر، بل كان أقرب إلى تطور جدلى بين العقل الإنسانى المتنامى فى التاريخ، وبين الوحى الإلهى المتعالى على

التاريخ . فالنزوع إلى التعدد، والذى هو تراجع عن التوحيد الأولانى، يمكن تفسيره عقليّا بمحدودية الوعي الإنسانى وعجزه عن إدراك الوحدة العميقة الكامنة خلف تعددية ظواهر الكون الذى يحتوى فعلاً عدداً من العناصر المختلفة المتنافرة، ومن ثم فلم يستطع استيعاب الوحى الإلهى الذى ضمنته الرسالتان اليهودية والمسيحية، فكان عجز الإنسان كليّا عن استيعاب وتمثل صورة الوحى النقية، أو تمثلها بصعوبة مفرطة، وبدرجة نقاء محدودة سرعان ما تخضع للغبش والتحريف أمام بداءة العقل، وضغوط الأساطير. ولكن مع نضوج العقل البشرى بدأ الإنسان يدرك أنه وحدة لا تنفصل عناصرها، وأن الكون كيان واحد تحكمه قوة مشتركة، ومن ثم كان البشر أكثر استجابة للحل التوحيدي، حينما نزل الإسلام، بعد رحلة طويلة شاقة ومرهقة للعقل والروح الإنسانيين.

وبهذا المعنى يبدو الإسلام ـ قياسًا على الديانات التى سبقته من سماوية إلهية أو طبيعية وثنية ـ نهاية حركة في الوجود وفي الفعل متقدمة إلى الأمام، هو أيضًا وبنفس القدر حركة راجعة إلى البداية أو إلى الأصل الإبراهيمي. فالألوهية الحقة لا يمكن لها أن تتأسس إلا على التوحيد الذى كان هو أصل الدين الحقيقي. ولأن ثمة انحرافًا وخروجًا قد حدث عن الينبوع الأصلي أو «التوحيد الأولانى»، فقد جاء الإسلام للقيام بعملية تصحيح ترد الأمور إلى نصابها وتعود بالعقل الإنساني إلى صفاء الأصل ونقاء النبع فى لحظة بدا فيها هذا العقل أكثر نضوجًا. ولعل تلك الصلة بين التصور التوحيدى المطلق للألوهية، وبين نضوج قدرة العقل البشرى تبقى أمرًا جوهريّا، لأنها بمثابة الجسر العميق الذى نتصوره واصلاً بين العقل والإيمان، أو بين الدين والعلم، إذ مثل التوحيد المطلق ثورة إنسانية وعقلية كبرى قادت إلى تطور جذرى فى العلوم بل وفى رؤية الوجود كله، صانعًا عقلانية الإسلام الخاصة، كما سوف يلى.

* * *

الهوامش :

١ـ مرسيا إلياذة، البحث عن التاريخ والمعنى فى الدين، ترجمة وتقديم د. سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٤٠ –٤١ .

٢ـ هـ . ج . ويلز، موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشروع الألف كتاب الثانى، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٥٨ .

٣ـ شاهين مكاريوس، تاريخ إيران ص٢٢١، نقلاً عن : أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة السادسة عشر، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٥٦ .

٤ـ د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص ٩٩ . نقلاً عن : د. غسان خالد، أفلوطين. . رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، منشورات عويدات، بيروت وباريس، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م ص ٩٨ .

5- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown , et al., University of California Press, 1988, p. 333 ff. .

نقلاً عن : عن د. محمد عثمان الخشت. محمد عثمان، الأديان : تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٣٤ .

6- J. Shot Well, The Religions Revolution of Today, p. 30. Reinch: History of Religion, p. 176

استشهد بهما : د. أحمد شلبى، اليهودية، سلسلة مقارنة الأديان، عدد١ ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٨م، ص١٧٣ ـ ١٧٤ .

٧ـ عباس محمود العقاد، الله : كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٨م، ص١٥٤ . وأيضًا عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م، ص٣٨ .

٨ـ سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفى، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، ص١٢٩ .

٩ـ و. ج. دى بورج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، ترجمة زكى سوس، مراجعة د. يحى الخشاب، ود. صقر خفاجة، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، بمعاونة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، رقم ٥٥٧ ضمن سلسلة الألف كتاب، القاهرة، ١٩٦٥م. ص٦٦، ٦٨ .

١٠– ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، المجلد الأول، الجزء الثانى، ١٩٧١م، ص ٢٢٩ .

١١ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، ترجمة د. محمد عنانى، ود. فاطمة نصر، دار سطور القاهرة، ١٩٩٨م، ص١٠٨ .

١٢– عباس محمود العقاد، الله : كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، مرجع سابق، ص١١٠ـ١١٠ .

١٣ـ بول تيليش زعزعة الأساسات، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص٤٣-٤٤ .
١٤ـ و . ج. دى بورج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٨٦ .
١٥ـ و . ج. دى بورج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، المرجع نفسه، ص٨٧ـ٨٨ .
١٦ـ د. محمد خليفة حسن أحمد ، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، دار الزهراء، القاهرة، طبعة ١٩٩١م، ص١١٣-١١٨ .
١٧ـ د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص٩٢ .
18- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Iibid, pp. 432- 436.
نقلاً عن : د. محمد عثمان الخشت الأديان : تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل، المرجع نفسه، ص١٥٧، ١٦٢ .
١٩- شارل جينيير ، المسيحية . . نشأتها وتطورها، المرجع نفسه، ص١٩٩ .
٢٠- على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٣٥١ - ٣٥٢ .
٢١- على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق ، ص٣٥٢ - ٣٥٣ .
٢٢- على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق ، ص٣٥٢ - ٣٥٣ .
٢٣ـ سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفى، مرجع سابق، ص٣٤٨ .
٢٤ـ د. محمد عابد الجابرى، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول. . التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص٤٢ .
٢٥ـ د. محمد عابد الجابرى، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول. . التعريف بالقرآن، المرجع نفسه، ص٤٥ .
٢٦- د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص٥٧ .
٢٧ـ د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، المرجع نفسه، ص٥٧ .
٢٨ـ ريديجر ألتمان : جريدة فرانكفورت العامة (ألجماينة) - الملحق بتاريخ ٢١/ ١٢/ ١٩٨٥ . نقلاً عن: د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص٥٨ .
٢٩ـ هانز كونج ويوسف فان إس : المسيحية والديانات العالمية : مجلد ١ ، الإسلام ، جيترزلوه , ١٩٨٧ نقلاً عن: د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص٥٩ .
٣٠ـ أبو الأعلى المودودى، مبادىء الإسلام، الدار السعودية للنشر، جدة، طبعة ١٩٨٧ ، ص٥٩ .
٣١ـ د. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، دار المعارف، طبعة ١٩٩٢م، ص ١٦ .
٣٢ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص١٠٠ .
33- W. Montgomery Watt, Muhammad's Mecca: History in the Qu'ran (Edinburgh, 1988).
استشهدت به كارين أرمسترونج، المرجع السابق، ص١٠١ .
٣٤ـ د. طه حسين، مرآة الإسلام، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٩٨م، ص١٣ .

٣٥ـ د. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، المرجع السابق، ص١٧ .
٣٦ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق. ص٩٦ .
٣٧ـ عبد الرحمن الشرقاوى، محمد رسول الحرية، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال يناير ١٩٦٥، ص٣٠ .
٣٨ـ الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبورية، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٦٦، ص ١٤١
٣٩- جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص٤٥ .
٤٠ـ ابن الجوزى ؛ زاد المسير فى علم التفسير، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، عمان. نقلاً عن : سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، المركز الثقافى العربى، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ٢٤٠ -٢٤١ .
٤١ـ سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ص٢٣٢ .
٤٢- هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم : دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، المرجع نفسه، ص ٨٩ .
٤٣- هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم : دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص٨٦-٨٧ .
٤٤- هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم : دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، المرجع نفسه، ص ١٦٤ .
٤٥- هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم : دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، المرجع نفسه، ص١٦٣ - ١٦٤ .
٤٦- كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص١٥٢، ١٥٤ .
٤٧- الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص٥٦ .
٤٨- الكندى: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص١٤٠ حققه وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الأهوانى، دار احياء الكتب العربية ١٩٤٨ . نقلاً عن : د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص١٢٥ .
٤٩- ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص١٢٥ .
٥٠ـ جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص١٧ .
٥١ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص١٧٨ .

* * *

مبحث ثان: اتساق الوجود.. وإمكانية المعرفة

الوجود الكلى المتسق الثابت الذى لا يتغير معناه إله واحد عظيم منفرد لا مثيل له، وأنه خالق هذا الكون المترامى الذى يكشف العلم فيه كل يوم عن جديد ومازال قاصراً عن إدراكه، ويرى فيه العقل آيات محكمات لقوم يتفكرون. وهنا ترتبط معرفة الكون بالإيمان من ناحية إذ تدلل على عظمة الخالق، وبالوجود الإنسانى من ناحية أخرى إذ تصبح المعرفة الإنسانية ضرورة مبدئية للتكليف بأمانة هذا الوجود، والنهوض بمهمة الخلافة على الأرض. قال سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ (الأحزاب: ٧٢). وقد كان امتحان آدم عليه السلام - الإنسان الأول - اختباراً فى مسألة العلم إذ علمه الله - تعالى - الأسماء كلها، وفضّله على المخلوقات بما استحق سجود الملائكة له بأمر الله كما قال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣)﴾ (البقرة: ٣٠ - ٣٣). وعلى ضوء نجاح آدم فى امتحان الإنسانية، وقابليته واستعداده، للعلم، بما منحه الله من قدرة على استقباله وتحصيله وفهمه، كلفه بالقيام بمهمته على الأرض.

التكليف - إذن - علم ومسئولية، يستلزم أن يؤدى الإنسان واجبه فى الحياة عارفًا لنفسه ولربه، وللواقع، والتكاليف الملقاة على عاتقه، وللعلاقة بينه وبين خالقه. كل

هذا يدل على أن الله ـ سبحانه ـ جعل للمعرفة الإنسانية وجوداً وإمكانًا بخلقه لأدواتها وميادينها . . ومع هذا كله، فإن علاقة العارف بالمعروف أو العالم بالمعلوم ليست علاقة إيجاد أو خلق وإنما هى علاقة صحبة وانقياد وتسخير، تبقى فيها للعارف كينونته الإنسانية العارفة فلا يتحول إلى الأشياء المعروفة، كما أنه يبقى للأشياء والحقائق وجودها فى واقع الأمر وعالمها الخارجى، مع معرفته لها فلا تتحول شيئًا آخر. . وهذا ينطبق بدوره على كل ما يمكن للإنسان معرفته، سواء أكان فى الجانب العقدى والتشريعى أم كان فى الجانب المادى والتجريبى أم كان فى الجانب العقلى. فإمكانية المعرفة قائمة فى تمكين الإنسان من الاتصال بهذه الموجودات التى لا تتأثر فى واقعها بمعرفته لها[1] .

وهنا تتميز المعرفة الإنسانية فى نظر القرآن عن المذاهب الفلسفية المثالية والواقعية فى ناحيتين: **أولاً** فى جعل المعرفة تابعة للوجود. **وثانيًا**: فى تفسير هذه التبعية وهو الأهم. ذلك أن المعرفة عند المثاليين من جنس الذات العارفة أو الفكر بينما هى عند الواقعيين من جنس الوجود الخارجى. ولكنها فى القرآن الكريم تابعة لمفهوم وجود الخالق سبحانه، الذى خلق هذا الإنسان، الذى له وجود واقعى ويقوم بدور معرفى فى حدود ما أعده الله له. ومن ثم فعلاقة المعرفة بالوجود ليست مثالية كما أنها ليست واقعية «مادية»، وإنما هى «توفيقية» قائمة على أوضح ما يتميز به القرآن وهو وضوح علاقة الله بالعالم، المتمثلة فى أن الله سبحانه هو الخالق وأن العالم مخلوق. فقضية الخالقية الواحدة لكل شئ، هى أساس العقيدة، ومن ثم أساس المعرفة، لأنه إذا كانت مخلوقية الإنسان لخالقه هى أساس وجوده، فإنها بلا شك أساس معرفته[2] .

والوجود فى نظر القرآن شقان: وجود عالم الشهادة ووجود عالم الغيب. عالم الشهادة وهو الواقع القصير الذى يعيشه هذا الإنسان، وعالم الغيب وهو الميدان الفسيح الذى ينتهى إليه، وفيه عالم الجزاء، ومن ثم فإن ميدان هذه المعرفة يتوزع على العالمين، فعالم الشهادة وما يجرى فيه من تفصيلات وإجماليات تجريبية يعرف بالملاحظة بوساطة العقل والحواس ويقوم العقل بالاستنباط مما يلاحظه بالاستقراء والاستنتاج بتقديم معرفة عنه. أما عالم الغيب فوراء هذه الحواس وهذا العقل ومعرفته إجمالاً، من حيث مبدأ التسليم بوجوده، تدخل فى إمكان المعرفة الإنسانية، إذ يستطيع العقل من خلال النظر فى قوانين عالم الشهادة أن يسلم بعالم

الغيب، ولكن تفصيليات هذا العالم ليس فى مكنة العقل أن يعرفها، إذ لا يصح أن نسلط مقاييس عالم الشهادة على عالم الغيب لأن لهذا العالم طبيعته وقوانينه الخاصة ومن ثم أسعف الله هذا الإنسان بمعرفتها عن طريق الوحى[٣].

وهكذا، فإن الوعى العميق بالوجود، الموصول بالله «الواحد الأحد» من ناحية، والمؤسس على المعرفة من ناحية أخرى، هو ما بلور الخصوصية الشديدة للعقلانية الإسلامية التى يمكن تسميتها بـ «العقلانية الكونية» وليس التجريبية، فهو يصوغ علاقة إيجابية بناءة بين الدين والعلم، لا تقود إلى اصطدامهما، إذ يميز بين مجاليهما، ويضع لكل مجال منهجه الذى يلائمه، فالحدس الفطرى، مدعومًا برسالات السماء، طريق إلى عالم الغيب، وأما إدراكات الحواس مدعومة باستدلالات العقل فطريق إلى عالم الشاهد. وهكذا يتبلور، بوضوح شديد، الموقف القرآنى الذى يحض على التفكير العلمى، ويعطى إيحاءات تؤكد أنه من لدن عليم خبير، ولكنه لا يقيد الكلمة الخالدة بإطار العلم المتغير، وإن كان محيطًا بهذا العلم، يوجه الإنسان، باعتبار كونه إنسانًا، للبحث وطلب المزيد من هذا العلم المتغير، ومن ثم يمكننا، فى هذا السياق، أن نرفض مقولتين زائعتين وبنفس القدر من الثقة :

المقولة الأولى التى يتبناها العقل الغربى المتمركز وذيوله العنصرية وتدعى بمجافاة الإسلام لروح العلم لمجرد أن المسلمين المعاصرين متخلفون، وهذا ادعاء كاذب منطقيًا وتاريخيًا، ولا يمثل سوى نوع من العنصرية المقيتة.

والمقولة الثانية يتبناها التيار الإسلامى السلفى وتدعى بـ «إسلامية المعرفة» بما قد يعنيه ذلك، أو يؤول إليه، من احتكار الإسلام للمعرفة العلمية «الحقيقية» بالعالم الطبيعى/ عالم الشهادة وهو ادعاء لا يعدو نوعًا من العنصرية المضادة. أو من ادعاء آخر أكثر تواضعًا بامتلاك الإسلام لطريق مستقل أو لمنهج خاص به لمعرفة هذا العالم الطبيعى أو عالم الشاهد يميزه عن أصحاب المعتقدات الأخرى ويبرر وصفه بـ «إسلامى». وهو كذلك ادعاء غير مقبول تكذبه شمولية واتساق القوانين العلمية الناجمة عن ثبات واتساق وشمول السنن الإلهية فى الكون، والمؤسسة هى الأخرى على واحدية الله المطلقة فى الإسلام. أو من ادعاء ثالث وأخير بكفاية النص الإسلامى وحده «القرآن الكريم». لتقديم معرفة «علمية» بالعالم الطبيعى، والذى

يذهب إليه أكثر التيارات انغلاقًا فى الثقافة الإسلامية المعاصرة، وهو ادعاء لا يحتاج جهدًا لتكذيبه بنص القرآن ذاته من ناحية، وبتاريخ العلم والعلماء المسلمين فى درس الطبيعة من جهة ثانية، وبإدراك الدور الأساسى للكتب السماوية عمومًا، والقرآن الكريم خصوصًا، وهو تقديم رؤية شاملة للوجود والتاريخ وليس رؤية خاصة لجانب محدد من جوانب الظاهرة الطبيعية أو حتى الإنسانية.

ذلك أن الفحص الدقيق لمثل هذه الجوانب على تباينها هو وظيفة العقل / العلم / الإنسان. وأما تأطير نتائج هذه المعارف جميعها معًا فى رؤية شاملة للوجود والتاريخ، لا تتدخل فى مناهج معرفة الظواهر، ولكنها قد تؤثر فى توظيف واستلهام المعرفة العلمية بهذه الظواهر، فهو دور الإيمان / الدين/ الوحى. أو حتى دور الفلسفات العقلية والأنظمة الفكرية التى تدعى لنفسها الشمول والكلية على تباينها بين المثالية والمادية. ففى هذا التوظيف للمعرفة فى سياق الوجود الأشمل، وليس فى مناهجها أو محتوياتها، تكمن خصوصية العقلانية التى تزعمها للإسلام، الذى يقدم لدينا رؤية للوجود، لا تتصادم مع العلم التجريبى، وهذا يكفى لعقلانيته. ولكنه لا يمثل بحال رؤية خاصة للمعرفة ليست من وظيفته ولا تستدعيها عقلانيته الكونية الشاملة، ووعيه التاريخى العميق. وفى هذا المبحث المعنون بـ «اتساق الوجود . . وإمكانية المعرفة» نوالى إبراز رؤيتنا تلك فى وقفات ثلاث متوالية عناوينها كالتالى: «الوعى الكونى. . فطرية الإيمان وبداهة العقل»، «العقلانية الشاملة . . وحدة الحقيقة وثنائية المنهج»، «الوعى الحضارى . . الإسلام كقطب موجب فى التاريخ».

أولا: الوعى الكونى.. فطرية الإيمان وبداهة العقل

يبقى وجود الخالق قضية فطرية يمكن للإنسان أن يهتدى إليها إذا ما تأمل الكون المخلوق، بمجرد أن ينظر إلى السماء، أو يرى الجبال أو يلاحظ المطر تقله السحاب الثقال، أو يشاهد لحظة ميلاد أم لوليدها ليس فقط بين البشر بل وحتى فى مملكة الحيوان حيث تلمس فى علاقة الأم بوليدها بين كل صنوف المخلوقات، العلاقة نفسها التى تنشأ وتنمو بين البشر، وذلك لأنها علاقة فطرة كونية بثها الصانع فى

صنعه، وهذا هو الله الذى تلهج به ألسنة حتى من لا يؤمنون به فى لحظات صدق مع الذات عندما يحدث ما يجسد قدرته السامية، قبل أن يستيقظ عقلهم المغرور متغلبًا على الفطرة النقية فيعود إلى الجدل حول وجود الله. بل وحتى نيتشة الذى يعلن إلحاده الصريح، ويباهى بكفره، ويتجرأ على إعلان «موت الله»، وعن اعتقاده بأن الجسد هو أصل الذات وأن الروح عرض لها، وبأن كلاًّ من الجسد والروح فانيان، لا يملك نفسه، وقد هزته حقيقة الموت ومشاهده فيهتف بلسان زرادشت نفسه الذى انفرد بنعى الله، معبراً عن توقه للخلود، واعترافه بالأبد فيقول: «أواه، كيف لا أحن إلى الأبدية وأضطرم شوقًا إلى خاتم الزواج، على دائرة الدوائر حيث يصبح الانتهاء ابتداءً. إننى لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أمّا لأبنائى، إلا المرأة التى أحبها لأننى أحبك أيتها الأبدية! . . إننى أحبك أيتها الأبدية» (٤). فأين هذه الهاتفة الرائعة التى تصدر فى أعماق روح تتطير من الزوال، من ابتسامة الملحد الصفراء.

١ ـ الدين فطرة كونية

تبدو قضية وجود الله مسألة «وعى» ذاتى قبل كل شىء، فالإنسان له «وعى» يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو من «وعى» يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية؛ لأنه متصل بهذا الوجود، بل قائم عليه. وفى أعماق اللاشعور من كل إنسان ما يرهص بأشياء لا يسيطر عليها عقله قد نسميها إلهامًا وقد نسميها هواجس، ويقول البعض إنها الحاسة السادسة، ومهما يكن من أسباب هذه الفطرة ودواعيها فإنها تدفع الإنسان إلى التعبير عنها أو تبريرها بما يألفه من أفكار غالبًا ما يمتصها من المجتمع الذى يعيش فيه، أو ما يلوذ به من معتقدات قد تغدو فى النهاية دينًا يؤمن به كما هو الحال فى البوذية والكونفوشية، أو يتجه إليها بعقله فيغمره الضوء الإلهى بالنور ويغذيه باليقين (٥).

وربما كان هذا الضوء هو ما غمر الفيلسوف ديكارت، رأس الفلسفة الحديثة، باليقين الإلهى، فرغم أن الميتافيزيقيا الديكارتية لم يكن هدفها أصلاً إثبات وجود الله وخلود النفس، وإنما الإعداد للمعرفة، والمعرفة العلمية على وجه الخصوص، فقد وصل ديكارت إلى هذا اليقين لأنه رأى: «أن الشك فى حقيقة الأشياء الحسية معناه العدول عن كل معرفة لا تكون قائمة على حدس من حدوس العقل». والحدس عند

ديكارت عبارة عن: «الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق فتذعن لها النفس، وتوقن بها يقينًا لا سبيل إلى دفعه. فالحدس نظرة من نظرات العقل بلغت من الوضوح مبلغًا يزول معه كل شك. والحدس عقلى لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال، وإنما يتعلق بالذهن، بل الذهن الصافى». وبهذا المنهج، فإن ديكارت الرياضى وجد أن فكرة الله فى مثل وضوح قاعدة هندسية إذ يقول: «أن مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين، وأن الله موجود . . هما قضيتان متعادلتان فى اليقين» (٦).

وهنا يضيف ديكارت، ربما مبالغًا فيما يتعلق بقدرته على البرهنة: «ثق أنه ليس فى الميتافيزيقيا شىء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى ويمكن أن يبرهن عليه برهنة، فالميتافيزيقيا علم يعادل فى يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليه، وهى أكثر يقينًا من الهندسة لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن جميع الحقائق الرياضية. يمكن أن يقال إننى لا أتصور «اللامتناهى» تصورًا إيجابيًا بل أتصوره فقط بسلب المتناهى، غير أن فكرة اللامتناهى فكرة إيجابية جدًا ما دمت أقصد بها جوهرًا يملك جميع الكمالات. ثم إن فكرة «المتناهى» نفسها تفترض وجود فكرة اللامتناهى لأنى ما كان يمكننى أن أعرف مثلاً أنى متناه وأن شيئًا ينقصنى، إذا لم يكن لدى فكرة عن موجود لا متناه لا ينقصه شىء. إذن فليس من الممكن أن نكون قد حصلنا على فكرة اللامتناهى عن طريق سلب المتناهى» (٧).

ولا يغيب عنا هنا حقيقة أن البرهان الديكارتى مثالى تمامًا لأنه برهان منطقى لا ينتمى إلى عالم الواقع التجريبى وبراهينه العملية التى تطالب بها التيارات الوضعية التى شكلت النزعة المادية منذ القرن التاسع عشر، والتى أعقبت ديكارت وتجاوزت الأفق المعرفى الذى انبثقت منه أو عبّرت عنه فلسفته، ومن ثم تبدو قدرته المدعاة على البرهان فى هذا السياق نوعًا من المبالغة الحميدة، وإن كنا نتصور أن الموقف الكانطى فى كتابه «نقد العقل النظرى» هو الأكثر عمقًا فى تعرضه لهذه القضية؛ لأنه الأكثر قربًا من مطالب، وتعبيرًا عن ضغوط النزعة المادية من جهة، والأكثر تجسيدًا لموقف «لا أدرى» يعلى حقيقة الألوهية على التحديد التجريبى، ويبقيها فى مستوى أعلى

من مستوى إدراك العقل الخالص، من ناحية أخرى، وربما كان هذا الموقف الكانطى أكثر تجسيداً لمعنى «الوعى الذاتى» والذى هو نوع من «العقل المجمل» أعمق وأعرق فى أصالة وجوده من «العقل البحت»، إذ وجد مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى، ورافقها طيلة مسيرها، وكشف عن وعى كونى مركب فى طبيعة الإنسان «الفطرة» ربما كانت هى مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود، ومن ثم أقرب إلى الروح الإسلامية التجريدية.

والوعى الذاتى والعقل لا يتناقضان، وإن كان الوعى أعم من العقل فى إدراكه، لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه، ولكنه يقوم به قياماً غير محتاج إلى التفصيل والتفسير، فإذا قالت البداهة العقلية: «نعم، هناك إله»، فهذا القول له قيمة فى النظر الإنسانى لا تقل عن قيمة المنطق والقياس؛ لأنها قيمة العقل الحى الذى لا يرجع المنطق والقياس إلى مصدر غير مصدره أو سند أقوى من سنده. ونحن نخطئ فهم العقل نفسه حين نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت، وأنه لا يعمل عمله الشامل إلا على طريقة التقسيم المنطقى وتركيب القضايا من المقدمات والنتائج وإثباتها بالبراهين على النحو المعروف، فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم. وهو فى وجوده ملكة حية تعمل عملاً حيّاً. وهو فى وجوده هذا يقول «نعم» ويقول «لا» مجملتين فى المسائل المجملة على الخصوص. وقد يخطئ القول فى بعض الأشياء ولا يضمن الإصابة فى كل شىء، ولكن الخطأ ينفى العصمة الكاملة ولا ينفى الوجود. وإذا رجعنا إلى تاريخ الإيمان فى بنى الإنسان وجدنا أن اعتماده على «الوعى» الكونى أعظم جدّاً من اعتماده على القضايا المنطقية والبراهين العقلية، وأنه أقوى جدّاً من كل يقين يأتى من جانب التحليل والتقسيم.[8].

والكون المادى فى المصطلح القرآنى آيات من خلق الله، يطلب الإسلام من الإنسان أن يتدبر فيها، ليستخلص المعارف، ويحصل العلوم، ويستلهم المثل، ما من شأنه أن يحفز إلى التفكير «العلمى» المنظم فى الطبيعة. كما يدعوه إلى التأمل والحدس كى يصل إلى ممارسة التجربة الباطنية لوجود الله: «فالإيمان فى جميع حالاته هو قبول بغير تحليل ومراجعة، ينبض به القلب بغض النظر عما قد يقيمه

العقل بعد ذلك أو لا يقيمه من برهان عقلى على صحته. وهو إدراك بالبصيرة سواء أدرك البصر ما يؤيده أم لم يدرك، فالحدس هو نوع من الإدراك المباشر للحقيقة، لا يستند فيه إلى تعليل أو تحليل أو إقامة دليل إذ هو أشبه بلمعة النور يقذف بها الله ـ سبحانه وتعالى ـ فى قلب المؤمن ليؤمن بما آمن به» (٩). وهكذا لا يحتاج مفهوم «الله» فى الإسلام إلى تعليم بل إلى إدراك سليم، ولا إلى مصدر خارجى بل مجرد استقصاء الذات وإرهاف السمع لصوت الضمير الحى. ومن ثم لم يثقل محمد «ﷺ» على المؤمنين بلاهوت معقد لا يستقيم مع الفطرة ولا يمكن للفرد العادى أن يفهمه بسليقته وطبيعته وإنما لابد أن يُعرَّف به.. وأن يُسقاه جبراً حتى وإن لم يستسغه، بل لفت نظرهم فقط إلى الحقائق الكونية الكبرى التى لا يمكن إدراكها أو فهمها أو تقديرها من دون وجود الله الذى يصبح هنا أصلاً لكل علم، ومنبعًا لكل معرفة بالكون والطبيعة والإنسان. ولا يشذ عن هذا الإيمان الفطرى بوجود الله إلا من كفر من البشر والجن.

وعلى هذا النحو يترتب أن للإسلام معرفتين متكاملتين فى صياغة وعيه الكونى، كلتاهما مجدية وضرورية: المعرفة الناتجة بالإدراك والعقل، والمعرفة التى يحياها المرء مباشرة كمعط. وفيما يتعلق بالله، فإننا نعانى وجوده فنؤمن به، أولاً، ثم نلتجئ إلى العقل بعد ذلك بقصد الدعم والتدليل. فعلم الكلام، مثلاً، لا يبدأ إلا بعد أن يحصل الإيمان.... فإما أن ينبثق الإيمان بوجود الله، عن الوجدان، عن القلب، تلك المضغة ذات المنطق الخاص والمنهج الخاص، وإلا تجمد مفهومنا لكينونة الله، ولم يعد الله الجوهر الأكبر، جوهر كل الموجودات. والمؤمنون يحبون الله، والله لا يحتاج إلى برهنة ليقتنع: ﴿أَوَ لَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ﴾ (العنكبوت ٢٩ آية ١٠). بل إن الشعائر الدينية لا ترمى إلى البرهنة على وجود حب وإيمان، ولكنها تغذيهما باللحظات الممتازة التى يشعر فيها المحبون بحضور المحبوب، بمتعة الاقتراب والحوار، فنقطة البداية، فى الإيمان، مثلها فى الحب، وهى الاستبطان: الشهادة المنبثقة من أعماق الكائن البشرى... (١٠).

وللشهادة على هذا النحو ثلاثة أركان دفعة واحدة، فهى تدل على ذات إلهية مشهودة وذات إنسانية شاهدة، ومجموعة من أفراد الناس تتم الشهادة فى حضورهم (١١):

أول ركن تدل عليه الشهادة وجود الذات الإلهية التى تشهد أنه ليس ثمة من آلهة سواها ثم نجد لهذه الذات صفات كثيرة تتوحد فى نسق واحد، هى ما نطلق عليه أسماء الله الحسنى ، وهذه المجموعة من الصفات هى لله على نحو مطلق ، وهى كذلك للإنسان على نحو نسبى ، أى أن المسلم لابد أن يعمل على أن يكون فى حياته عالمًا فريدًا قديرًا مهيمنًا عزيزًا جبارًا . . . الخ ، وإلا كانت شهادته باللفظ دون المعنى .

أما **الركن الثانى** الذى تتضمنه الشهادة فهو وجود الذات الشاهدة ، ولابد من الوقوف المتأمل عند «الذات الإنسانية» هذه لنرى متى يتحقق وجودها وكيف؟ إنه مهما يكن من أمر التشابه والتجانس بين أفراد البشر فلن يكون الفرد الإنسان «ذاتًا» إلا إذا بقيت له بقية يختلف بها عن جميع من عداه وهى بقية لها كل الأهمية والخطورة لأنها هى التى تحدد هويته ، وهى التى نعدها مسئولة أمام الله والناس ، وهذا الجانب الفريد من كيان الإنسان هو الذى «يشهد» أن لا إله إلا الله .

ويبقى **الركن الثالث** المضمن فى «الشهادة» وهو وجود الآخرين كركن أساسى فى حياة الإنسان ، ولك أن تقدر الفرق الشاسع بين إنسان يتصرف كما لو كان وحده فى الدنيا ، وآخر يضع فى اعتباره عند كل فعل يؤديه أن هناك آخرين اعترف بهم ضمنًا حين شهد أمامهم ألا إله إلا الله ، وهكذا تنشأ لنا عن أصل واحد ضروب ثلاثة : الحقيقة الدينية ، والفردية الإنسانية ، وروابط المجتمع .

والعبادات فى الإسلام ، فضلاً عن أنها تتفق على ما يليق بجلال الله وسمو وجوده ، وواجب التسليم له ، إنما تسعى كذلك إلى إعادة بناء علاقة المسلم مع الله والعالم والآخرين ، وكذلك إلى إعادة تمثيل وتمثل للوعى الكونى أو للحقائق الفطرية فى الكون من ناحية أخرى ؛

فالصلاة تمثل خلاصة الإسلام ككل ؛ لأنها بمثابة شفرته أو صيغته الكودية . فهى تمجيد لله من زاوية كونها ركوعًا وسجودًا وحركة وسكونًا ودعاء وتضرعًا وتسبيحًا وتعظيمًا ، وكلها تصدر عن ذلك الشعور بالسلطان الإلهى الذى يغمر النفس البشرية ويستغرقها تمامًا ، فتخشع له القلوب ، ويرهف إليه الوجدان ، وتسلم له الإرادة .

وهى تكريس للوعى الشامل لدى الإنسان ، فالدعوة إليها «الآذان» كلمات تقرع العقل وتوقظ القلب تكبير لله وشهادة بتوحيده وحث على الفلاح ، وليست جرسًا

يرسل رنينه فى الفضاء ويخاطب المشاعر المبهمة. والصلاة نفسها آيات تتلى من كتاب جامع لعزائم الخير ودلائل الرشد، وليس فيها شئ يعلو على متناول العقل إلا نحو تحديد عدد الركعات، وليس فيه من ظاهر العبث واستحالة المعنى ما يخل بالأصول التى وضعها الله للعقل فى الفهم والتفكير، ومدى قبولها مقرونًا بصحو الفكر فى إقامتها، وتدبر العقل لمعانيها، فالمعرفة الجيدة أسبق عند الله من العمل المضطرب، ومن العبادة الجافة المشوبة بالجهل والقصور. قال رسول الله ﷺ: «فضل العلم خير من فضل العبادة». وقال: « قليل العلم خير من كثير العبادة». وقال: «أفضل العبادة الفقه» (١٢).

وهى كذلك إعادة تمثل للتوازن الكونى إذ تجمع بين مبدأين فى إطار واحد يعتبران حسب النظرة المسيحية متناقضين لا يلتقيان، وهما الوضوء والحركة الخارجية. هذان المبدآن يذهبان عميقًا فى بنية الإسلام. إن العقلانية التى ترفض الرؤيا الجوانية، والرؤيا الجوانية التى تستبعد المدخل العقلانى ينتهكان «مبدأ التوازن فى الصلاة». إن أى تطرف أحادى الجانب فى هذا الصدد يعتبر هبوطًا إلى مستوى الوعى المسيحى، انتهاكًا لمحور الإسلام المركزى، فمن شأن الحركة الخارجية فى الصلاة أن تساعد على غرس الحركة الداخلية وتعيد توجيه مسار الحياة على مستوى عميق وجوهرى (١٣).

أما الحج فيمثل أبرز تجسيد لوعى الإنسان الفطرى بالكون، كامتداد لا نهائى، يعبر عن الوجود اللانهائى لخالقه الفعال لما يريد، وهو وعى أصيل سابق على الإسلام، بل وعلى الأديان كلها، مغروس فى الفطرة الإنسانية النازعة إلى التمحور حول ما تعتقده المبدأ الأول للوجود، والخالق الأوحد للكون، حتى وإن لم تع ذلك شعوريًا فى بعض الأحيان، وهو أمر يتبدى لنا من قدم وعراقة شعيرة الحج، ورمزيتها الفائقة. فالمكانة الرفيعة للحرم تسبق عصر النبى محمد «ﷺ» حيث كان الحجاج يقومون بشعيرة الطواف، أى أن يطوفوا سبع مرات حول الكعبة فى اتجاه حركة الشمس. وكان حول الكعبة كذلك ٣٦٠ صنمًا، أو تماثيل للأرباب، وربما كانت رموزًا طوطمية لشتى القبائل التى كانت تحج البيت فى الشهر المحدد لذلك. وكانت المنطقة المحيطة بمكة (وهى دائرة نصف قطرها عشرون ميلاً ومركزها الكعبة) أرضًا حرامًا، أى أنها كانت حرمًا لا يسمح فيه بارتكاب أعمال العنف أو القتال(١٤).

وكان الحرم نفسه، على الأرجح يمثل العالم، أى الأرض بأركانها الأربعة المنبثقة من مركز معين، فالدائرة من النماذج الفطرية القديمة، التى نجدها فى جميع الثقافات تقريبًا رمزاً للخلود، وللعالم وللنفس. وهى تمثل، مكانيًا وزمنيًا، كلاً كاملاً ومن ثم فالسير فى محيط الدائرة أو الطواف حولها، يعنى أنك دائمًا ما ترجع إلى النقطة التى انطلقت منها لتكتشف أن فى النهاية البداية. وفى منتصف الدائرة، النقطة الثابتة المحددة فى مركز العالم الدوار يوجد الخلود، وهو المعنى النهائى الذى من المحال التعبير عنه. والحاج الذى يدور مرات حوله يتعلم كيف يعدل من مساره وكيف يكتشف مركز ذاته بإزاء العالم من حوله.. ومن ثم أصبحت شعيرة الطواف شكلاً من أشكال التأمل.. وكان الحاج يرى أنها قد اكتست بهاء البدايات ورواءها، وكان يحس أنه يقترب بصورة ما من مركز القوة فى هذا الوجود (١٥). وقد ألهم الطواف الإسلامى حول الكعبة على شريعتى الفيلسوف الشيعى شعوره بأنه حينما يطوف حول الكعبة ويقترب يصبح كقناة صغيرة تندمج فى نهر كبير: «تحملك الموجة، فتفقد الصلة بالأرض. وفجأة تطفو ويحملك الفيضان. وحينما تقترب من المركز يعتصرك ضغط الحشود بقوة تمنح خلالها حياة جديدة. فإنك الآن جزء من الحشد، إنك الآن إنسان حى خالد... إن الكعبة لهى شمس العالم يجذبك وجهها فى مدارها. وتصبح جزءاً من النظام الكونى. وبطوافك حول (عرش) الله تنسى ذاتك... فقد تحولت إلى جزىء يذوب تدريجيًا ويختفى... ذلك هو أوج الحب المطلق (١٦). ولعل قدرة البصيرة على النفاذ من خلال هذا العالم الممزق إلى القوة الكاملة للوجود الأول كانت وما تزال من المهام الأساسية للدين، والذى هو دائمًا جسر بين خالق الوجود، وواجب الوجود من ناحية، والإنسان المستخلف على هذا الوجود من ناحية أخرى.

٢ ـ الإسلام بداهة عقلية :

إذا كان من البداهة أن يكون الدين متلائمًا مع الفطرة الإنسانية، فمن المفترض أن يكون كذلك متوافقًا مع أحكام العقل خاليًا من الأسرار والطقوس التى تلقى ظلاً من الأوهام على بداهات العقل أو ما يسمى بـ «مبادىء العقل الكلية». وكلما كان الدين عقيدة يقبلها العقل ويتمثلها الوجدان، كان أقرب إلى النفس وأدعى إلى اليقين،

فالعقل لا يقبل ما يخالف الفطرة البشرية أو ينكر قانون السببية فى الطبيعة، أو السنن الأزلية فى الكون، ومن ثم فالدين الحق لا يقهر الضمير ولا يبطل الوجدان ولا يجافى العلم.

والقرآن إذ يؤسس المعرفة إنما يتجه إلى الفطرة السليمة الموقنة بأنها مخلوقة لله، فيوقظ هذه الفطرة ويجلوها ويثيرها بما تشاهده من معروضات فى الكون والأنفس، حيث يربط الإسلام بين نوعين من الآيات، آيات الله الملفوظة التى مثلث نبأ السماء العظيم، آيات «القرآن الكريم». وآيات الله المشهودة أى «العلامات الكونية»، التى بثها فى الآفاق . . ويطلب من الإنسان النظر والتعقل والتدبر والتفكر فى هذين اللونين من الآيات، والمصدرين من الإعجاز، ليكتسب منهما معًا المعارف والعلوم والأفكار والنظريات والدروس والعبر والعظات والخبرات [١٧]. فالله يقرر ألوهيته ووحدانيته، ويقيم على ذلك دلائل كونية من خلق السماوات والأرض: ﴿**إن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب. الذين يذكرون الله قياما وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار**﴾ (سورة الرعد، ٤ : ١٣). ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (سورة فصلت : ٥٣).

وهكذا يُحَوّل القرآن الكريم كل ما يدركه الوعى الإنسانى بحسه إلى علامات كلمات؛ فالجبال هى «الرواسى» التى تمنع الأرض أن تميد وتحفظ للإنسان توازنه عليها؛ فهى علامات دالة على القدرة الإلهية من جهة وعلى النعم الإلهية التى منحها الله للإنسان من جهة أخرى؛ وعلينا أن نتمثل مستويات حضور «الجبال» فى النص القرآنى من أفق وعى الإنسان العربى الذى يخاطبه الوحى ممتنًا عليه أحيانًا ومهددًا له أحيانًا أخرى. إن الجبال هى «الرواسى» التى تثبت الأرض؛ وهى «الأكنان» التى تحمى الإنسان من هجير الصحراء فيتخذ منها البيوت؛ وهى أيضًا بيوت للنحل اتخذها بإيحاء الله سبحانه وتعالى (النحل : ٨١، ٦٨) هكذا يستثمر النص هذا الحضور فى وعى المتلقى لكى يحول كل مستويات هذا الحضور إلى علامات دالة على الخالق المنعم، وذلك كله فى سياق ما يسمى بيان النعم [١٨].

وتمثل قصة إبراهيم الخليل عملية التحويل تلك فى النص القرآنى تمثيلاً رمزيًا عميقًا. حيث يتم تحويل الشمس والقمر والنجوم وزحزحتها من مقام الألوهية والعبادة إلى كونها مجرد علامات دالة على موجود أعلى مطلق لا يدرك بالأبصار ولا تناله الحواس؛ هكذا تبدأ القصة فى السرد القرآنى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٧٥) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥ـ٧٩). إنها رحلة معرفية بدايتها أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ هو الذى «يُرى» إبراهيم ملكوت السموات والأرض، بمعنى أنه يساعده على اكتشاف طبيعة الملكوت بوصفة علامة، أو مجموعة من العلامات، تحيل كل علامة إلى علامة أخرى فى حركة متصاعدة وصولاً للدلالة الكلية. وقد صارت رحلة اكتشاف العلامات تلك نموذجًا معرفيًا فى سياق تطور الفكر الإسلامى الذى استند إلى قراءة العلامات للبرهنة على وجود الله.[١٩].

ويمكن للتصور القرآنى أن يفهم أكثر من خلال مقارنته بالرؤية الفلسفية للعالم التى قدمها الفيلسوف الغربى المحدث «كارل ياسبرز» على نحو ممتع للغاية، فنحن نحيا، كما يقول ياسبرز، فى مستويات مختلفة عديدة، وعندما نغادر مجال العقل الاعتيادى اليومى المبتذل الذى تبدو فيه الأشياء المعتادة لأعيننا، بما فيها الإنسان، مجرد أشياء معتادة، ونخطو إلى عالم الوجود، نجد أنفسنا فجأة فى عالم غريب، واقفين أمام الله ـ الذى يسميه باسم فلسفى هو (das (umgreifende ويعنى الموجود الذى لا حدود لعظمته والقائم بتأليف كل شىء من الأعلى. إن هذا «المؤلف» الكلى يتابع الحديث معنا، لكن ليس بشكل مباشر، بل من خلال الأشياء الطبيعية. وهكذا فإن الأشياء لم تعد توجد كأشياء طبيعية موضوعية، بل هى رموز يتحدث المؤلف الكلى من خلالها. إنها ـ عند هذا المستوى ـ «شفرات» أو رسائل مشفرة. وعليه، فإن الكون كله يتجسد كرسالة مشفرة عظيمة، وكتاب كبير من الرموز: كتاب يتمكن من قراءته فقط أولئك الذين يحيون فى مستوى الوجود[٢٠].

وبرغم أن النوع اللفظى من «الآيات» الإلهية أى «القرآن الكريم»، يجسد الإرادة الإلهية بصيغة أكثر تعينًا إذ توصل إلينا ما يريد الله بأكبر قدر ممكن من الإحكام، قياسًا إلى النوع غير الفظى، أى «الآيات الكونية» حيث الإرادة الإلهية تتظاهر على نحو كلى لا تحليلى، ولا تتوفر على إحكام مفهومى، وتكون الرسالة المُبَلَّغة غامضة وعيية إلى أقصى حد. إلا أن الأخيرة «الآيات الكونية» ذات حسنة جلية، إذ بإمكانها أن تكون موجهة إلى البشر عامة، من دون أى تقييد، فضلاً عن أنها يمكن أن تعطى نفسها على نحو مباشر، من دون أى وسيط، بينما لا يمكن أن يعطى النوع اللفظى مباشرة إلا لشخص بعينه هو الرسول، ولا يعطى للبشر إلا على نحو غير مباشر، أى من خلال التبليغ. وهكذا يصبح الناس جميعًا فى غمرة عالم من الرموز الإلهية، وكلها فى متناول أى شخص إذا كان يمتلك فقط القدرة العقلية والروحية لتفسيرها كرموز. (٢١). ومن ثم يؤكد القرآن على أن العقل الإنسانى، الذى هو انعكاس للعقل «الشامل»، لا يمكن أن يقود، إذا ما كان متوازنًا وصحيحًا، إلى إنكار الإله بل، وبشكل طبيعى، إلى التوحيد، ولا ينحرف إلا عندما تحطم الأهواء هذا التوازن وتعمى بصيرته. فإذا لم تعترض سبيل العقل عقبات خارجية، فإنه لن يؤدى بالإنسان إلى العقلانية بمفهومها الحديث، أى رفض جميع المبادئ التى تتخطى حدود العقل الإنسانى، بل سيتحول هو نفسه إلى أداة توحيد، وطريقة للوصول إلى عالم العقول (٢٢).

وبينما كان «التعقل» فى سياق الآيات الكونية فعلاً ناتجًا عن التفكر وصولاً إلى الإله القادر المختار، فإن «التعقل» فى سياق النواهى هو نقيض تغلب الهوى والشهوة: «لأن الإشراك بالله لعدم استكمال العقل الدال على توحيده وعظمته، وكذلك عقوق الوالدين لا يقتضيه العقل لسبق إحسانهما إلى الولد بكل طريق، وكذلك قتل الأولاد بالوأد من الإملاق مع وجود الرازق الحى الكريم، وإتيان الفواحش لا يقتضيه عقل، وكذا قتل النفس لغيظ أو غضب فى القاتل فحسن بعد ذلك يعقلون». هذا التوازى بين فواصل الآيات الدالة على العلامات الكونية وبين تلك الدالة على الأحكام والتشريعات يعزز استنباطًا بأن النظر فى العلاقات «تفكر» ـ حل شفرة ـ إنما يفضى إلى المعرفة / العلم ـ التعقل ـ الذى يقود بالضرورة إلى

الطاعة والتسليم بالشكر والتقوى. [٢٣]. ومن ثم يلح القرآن صراحة على اللواذ بالعقل واستفهامه الإنكارى على الذين يرفضون رسالات الأنبياء دون تفكير ﴿أفلا تعقلون﴾ وهو تعبير متكرر وروده فى القرآن. فرفضهم وعدم تجاوبهم دليل على إهمالهم هذه الأداة الثمينة فى الإنسان، وبالتالى إصرارهم على الكفر ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير﴾.

وبرغم أن القرآن يعد مسألة إمكان المعرفة بديهية لا تثار حولها شكوك السوفسطائيين المنكرين للحقائق الموضوعية، فإنه لا يحول دون المنهج الذى يزيد الإيمان ويرفع درجة اليقين، وذلك بتمحيص أدوات المعرفة والشك فيها. ولعل هذا الاتجاه يظهر فى ما ذكره القرآن مع بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، كما حدث مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠). فلم يكن طلب إبراهيم عليه السلام نابعًا عن شك أبدًا، لأنه نبى يرعاه الله. ولا يمكن أن يجعله فريسة للشك الذى يبدأ بالإنكار والإلحاد. ولكنها مسألة اليقين كما قال سبحانه: ﴿وليكون من الموقنين﴾. ومثل هذا التأكيد وطلب اليقين حصل لسيدنا موسى عليه السلام حينما طلب رؤية الله ليزداد إيمانًا ويقينًا كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٣). فقوله: ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ تساوى قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ولكن ليطمئن قلبى﴾، وقوله تعالى: ﴿وليكون من الموقنين﴾[٢٤].

والقرآن الكريم يسعى إلى بلوغ اليقين فى نفس المؤمن، غير أن معنى اليقين فى القرآن لا يقتصر على اليقين بالمعنى الفلسفى الذى هو البرهان العقلى أو اليقين الناشئ عن دليل برهانى، مرتب ترتيبًا فلسفيًا معينًا فحسب، ذلك أن الإنسان قد يحصل له اليقين بالتسليم والوعى الفطرى دون الحاجة إلى دليل، وهذا يعنى أن الدليل البرهانى ليس هو الطريق الوحيد لليقين، ومن ثم فإن قيمة الدليل ومكانته ـ فى نظر القرآن ـ هى فى أنه منبه للفطرة، والدليل بالنسبة للمسلم لا يكون ناشئًا عن شك فالمستدل ليس شاكًا حتى يصل بالاستدلال إلى إزالة الشك، ومن ثم يصل

إلى اليقين. ولو كان الأمر كذلك أى لو كان الاستدلال هو الطريق لليقين لما كان الإيمان أمراً ميسوراً للناس. ومن ثم كان مقصود الاستدلال البرهانى فى القرآن زيادة اطمئنان الشخص وتأكيداً ليقينه بالمدلول، هذا بالنسبة للمؤمنين. أما غيره، فيكون الاستدلال بالدليل البرهانى من أجل إقامة الحجة عليه أى أن مقصود القرآن تقوية اليقين بالمعنيين جميعًا: نفى الشك الذى يدعيه الخصم، وزيادة تسليط اليقين على النفس حتى يكون هو الغالب عليها المتحكم والمتصرف فيها(٢٥).

وعلى ذلك فاليقين الفلسفى ـ البرهانى ـ جزء من اليقين القرآنى، فهو أقرب إلى «العقل النظرى»، وأما اليقين القرآنى فأعم منه، لأنه يعبر عن «الوعى الكونى»، ولذا فكثيراً ما يكون أسبق منه، وهو أمر يتناسب مع ميدان اليقين فى المنهج القرآنى الذى يتصور وجود ثلاث مستويات لليقين، تتفق ومستويات الوجود (٢٦):

فاليقين المرتبط بالحقائق الحسية، يمكن تسميته بـ«عين اليقين» ويؤخذ من قوله سبحانه ﴿لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: ٦ ـ ٧). ورؤية الجحيم هنا هى رؤية العين طبعًا فى حال اليقظة وليست هى رؤيا فى حلم أو رؤية القلب أو الخيال، ومن الأمثلة على اليقين المرتبط بالحقائق الحسية أو بعين اليقين فى القرآن ما يلى: يقسم الله ـ سبحانه ـ بالأشياء وبالأحداث العينية الحسية والقسم بهذه الأشياء والأحداث الحسية يعبر عن أهمية الحجج الحسية ويقينيتها فى الدليل وإثباتها للحقيقة. يقول سبحانه: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝١ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاهَا ۝٢ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاَّهَا ۝٣ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ۝٤ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ۝٥ وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا ۝٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (الشمس: ١ ـ ٧). ويقول سبحانه: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ۝٦ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ۝٧ إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (الطارق: ٥ ـ ٨). وهنا يتخذ من الحقيقة الحسية المتضمنة، كيفية تكوين الإنسان من ذكر وأنثى حجة لإثبات المعاد.

أما اليقين المرتبط بالحقائق العقلية فيسمى بـ«علم اليقين»، فالقرآن وهو يتحدث عن رسالته الدينية إلى الناس كافة لا يكتفى بتأييد دعوته بمجرد اعترافه أنه من كلام الله، وإنما يحدث الإنسانية بلغة البرهان العقلى حتى فى الإيمان بأن هذا القرآن هو من عند الله، وهكذا ربط القرآن مثلاً بين الوثنية وبين معنى الجهل بما يحتوى الجهل

من قلة العلم وسوء الفهم وسوء الخلق والحماقة وما يتبع ذلك من أنواع القصور. ومن الأمثلة على ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٨) مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (آل عمران: ٧٨ ـ ٧٩). وغير ذلك من الآيات التى تدل على أن القرآن قد استعمل المبادئ الصورية للعقل ليؤيد ما يريده من قضايا يقينية.

وأما اليقين المرتبط بالحقائق الحدسية: فيسميه القرآن بـ«حق اليقين». ذلك أن عالم الغيب لا تستطيع الحقائق الحسية ولا العقلية أن تعرفه وتحيط به، فضلاً عن أن تعرف تفصيلاته. ومن هنا كان فى الإنسان طاقة حدسية فيها التسليم بما فوق قدرة الحس والعقل، هى نور البصيرة أو ما يمنحه الله ـ تعالى ـ للإنسان من قوة اليقين الداخلى. وهذا اليقين الحدسى مما يتميز به القرآن عن الفلسفة، إذ إن اليقين عند الفلاسفة إما يقين حسى أو عقلى، وما اليقين الحدسى عند من يقره منهم إلا نوعًا من اليقين العقلى، لأنه رؤية عقلية مباشرة عندهم. وما ذلك إلا لقصور فهمهم لعالم الغيب واكتفائهم بعالم الشهادة وما فيه من المحسوسات والمعقولات التى تتحقق قمتها بالوجود الإنسانى والعقل الإنسانى.

ثانيا: العقلانية الشاملة.. وحدة الحقيقة وثنائية المنهج

لن يكون بمقدور المسلم تنفيذ مطالب مهمته الاستخلافية، ما لم يضع خطواته على البداية الصحيحة «للتحضر» فيكشف عن نواميس الطبيعة من أجل الإفادة من طاقاتها وتحقيق قدر أكبر من الوفاق بين الإنسان وبين محيطه، وبدون هذا فإن مبدأ الاستخلاف لن يكون بأكثر من نظرية أو عقيدة تسبح فى الفراغ. غير أن الإنسان مهما بلغ من العلم، وأوغل فى المعرفة، سيبقى علمه قاصراً عن إدراك سر الكون، وظواهر الوجود كالموت والحياة والروح، وهو ما يؤكده قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ

الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء : ٨٥) . ومن ثم يبقى إدراك العلة النهائية للوجود خارج حدود قدرته العقلية، ولا بد له من ردها إلى إرادة أعلى وأعظم هى الإرادة الإلهية التى تحكم كل شىء بقدر وبسنة لا تبديل فيها ولا تحويل.

والمسلم لا يجزع من هذه الحقيقة، ولا يرى فيها قيدًا على سعيه الدءوب إلى المعرفة والبحث فى كل الحقائق الكونية القابلة للكشف، وهو مدرك فى الوقت نفسه أن ثمة حقائق أخرى تبدو مستعصية على الكشف، ولا سبيل إلى معرفتها إلا من خلال السمعيات أى علم الكلام / أصول الدين الذى يقص عن كمال الله وأسمائه وصفاته، ويصف عالم الغيب. ولا يبدو ذلك مقبولاً فقط من المسلم، بل كذلك مرغوبًا؛ لأن العقيدة التى لا غيب فيها ولا مجهول، ولا حقيقة أكبر من الإدراك البشرى المحدود، ليست عقيدة، بل هى أقرب إلى فلسفة / بناء عقلى صارم لا تجد فيها النفس ما يلبى فطرتها، وأشواقها الخفية إلى الغيب الملهم والمتجاوز لأفق عالم الشاهد. كما أن العقيدة التى لا شىء فيها إلا تلك الغيبيات التى لا تدركها العقول ليست عقيدة إيجابية، لأن الكينونة البشرية تحتوى على عنصر الوعى، واللاوعى متلازمين معًا، فالعقل الإنسانى لابد أن يتلقى شيئًا مفهومًا له، يمكن من خلاله الاستدلال على ما يفوق إدراكه، والعقيدة الشاملة هى التى تلبى هذا الجانب وذاك، فتتوازن بها الفطرة الإنسانية.

١ ـ الدين والعلم . . وحدة الحقيقة

يؤمن المسلمون بوحدة العالم الطبيعى كنتيجة لتوحيد الله، ما يجعل العلم التجريبى ممكنًا، فالإله الواحد الأحد، بما أنه عقل حكيم، قد جعل: «الكل موجود طبيعته، وللطبائع وأفعالها نظام وحكمة، فلا شىء معطل فى الطبيعة بحيث لو صادفنا مذهبًا فلسفيًا يعتمد على الاتفاق أو المصادفة، حكمنا فورا ببطلانه لمخالفته لذلك المعنى العام للطبيعة الذى يتبدى للعقل بداهة» (٢٧) . ومن ثم تتوالى الآيات التى تحثنا على هذا النمط من المعرفة وتمدنا بأدواتها أو تكشف لنا عنها، وما نملكه منها فتؤكد مرة تلو المرة على أن السمع والبصر والفؤاد جميعًا هى التى تعطى للحياة

الإنسانية قيمتها وتفردها، وأن الإنسان بتحريكه هذه القوى والطاقات، وبفتحه هذه النوافذ على مصراعيها، وباستغلاله قدراته الفذة حتى النهاية، سيصل إلى قمة انتصاره العلمى. . . وانتقل القرآن خطوة أخرى، وسأل الناس أن يحركوا «بصائرهم» تلك التى تستقبل فى كل لحظة مدركات حسية، سمعية وبصرية ولمسية لا حصر لها، ومن ثم تتحمل البصيرة مسئوليتها فى تنسيق هذه المدركات، وتمحيصها، وموازنتها وفرزها من أجل الوصول إلى «الحق» الذى تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخليقة: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ (الأنعام: ١٠٤). فالعقل والحواس جميعا مسئولة، لا تنفرد إحداهما عن الأخريات فى تحمل تبعة البحث والتمحيص والاختيار. وقد أكد القرآن على الأسلوب الذى يعتمد «البرهان» و«الحجة» و«الجدل الحسن» للوصول إلى النتائج الصحيحة، القائمة على الاستقراء والمقارنة، والموازنة والتمحيص استناداً إلى المعطيات الحسية الخارجية المتفق عليها، والقدرات العقلية التى تعرف كيف تتعامل مع هذه المعطيات: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١) [٢٨].

وقد أسبغ الله على الكائن البشرى كل إمكانيات تحقيق الاستعدادات الفطرية التى وهبها إياه. يرتبط الشخص طبيعيًا بجسده، والجسد مرتبط حياتيًا بالعالم، والعالم فى صيرورة، والصيرورة بعد من الأبعاد المشتركة بين الكون والإنسان وأداة وصل بين زمان الحدوث وبين الأبدية والخلود. لذا، لا تناقض فى علاقات الكائنات «المحدثات» بإرادة الله الحى الباقى. فلو كان تناقض لما تعارف الناس على قواعد عامة، ثابتة، فى سير الظاهرات الكونية، أى لانعدم «العلم»، ولما تفاهم الناس فيما بينهم، لأن التفاهم ينتج عن الاعتقاد بقوانين إنسانية وطبيعية لها الشمول والاستقرار. لا إنسان بدون بيئات إنسانية، ولا بيئة بدون أطر ثابتة يحصل داخلها تطور الرؤى عن إنسانية الإنسان وعن الحياة، والقوانين التى تهيمن على سير العالم قوانين موضوعية، قابلة للإدراك، غير مشخصة: فى الإسلام لا يوجد إله ماء، أو إله شمس، لكن، إله واحد يسبغ الانسجام والتناسق على مجموع الكون [٢٩].

ويؤدى الإيمان باتساق الطبيعة ووحدة القانون الطبيعى إلى تقدم العلم ونموه حيث لا توجد علة بغير معلول أو خارقة لا يقبلها العقل لشذوذها عما تجرى عليه

سنة الكون منذ الأزل وهى سنة يؤكد الإسلام ثباتها واستمرارها وأنها لا تخضع لتغيير أو تبديل، فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً، وهى سنة تجرى على ما نعلم من هذا الكون الفسيح وما لا نعلم بعد حيث نفترض فى القانون العلمى أنه يسرى على كل ما يقع تحت الملاحظة أو يغيب عنها. وهنا يكمن معنى إيجابى رائع لعل أفضل من أشار إليه مفكر هندى مسلم هو «همايون كبير» الذى رأى: «أن ثلاثة أفكار لابد منها لنمو العلم: **أولها** الاعتقاد بأن الكون متجانس، وليس منقسمًا إلى ميادين لكل منها قوانين خاصة تختلف عن القوانين التى تسود فى الميادين الأخرى. **وثانيتها** الاعتقاد بأن قوانين الطبيعة متسقة، وليست عرضه للتغيير أو التبديل. **وثالثتها** الإيمان بقيمة الوحدات كل على انفراد»[٣٠]. والفكرتان الأولى والثانية بينهما صلات واضحة، ويمكن اعتبارهما فى الواقع وجهين لحقيقة واحدة، فبغير الكون الموحد لا يكون قانون كلى. ولو وجد عالمان أو أكثر فإن هذا التعدد يكون أساسه التمييز، وتكون هذه العوالم متميزة بقدر خضوعها لقوانين مختلفة. لهذا فإن كلية القانون تعتمد على الاطراد والاتساق فى الكون. وقوانين الطبيعة لا يمكن أن تكون متسقة ما لم تكن الطبيعة التى تعبر عنها هذه القوانين متسقة هى أيضًا. . . أما إذا كان الكون يعتبر ملكًا لآلهة مختلفين أو ربما متنافسين يتنازعون السلطان، فإن من البديهى فى هذه الحالة ألا توجد قوانين متسقة تحكم الكون. فالإله الواحد معناه كون واحد، وإذن فمعناه أيضا قانون واحد، ولهذا كان التوحيد أحد الشروط اللازمة لظهور العلم.

لقد خلق الله هذا العالم لحكمة وعلة غائية، وعلى نحو ما قدر وأراد، وأعلمنا أن السنن والقوانين حاكمة لهذا العالم فى الخلق والابتداء. . ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢) . . وحتى عندما يحدث «غلط الطبيعة» فهو دليل على قدرة الله، كما يقول البيرونى: «ربما وقع فى أفعالها التى سخرت عليها غلط ليستدل به على أن الصانع المدبر غيرها تعالى شأنه عما يصفه الظالمون علوًا كبيرًا. فالطبيعة - إذن - هى قوة تقوم بتشكيل الأشياء وتسييرها وفق خطة إلهية من غير هدر. لكن من غير الممكن الحكم على كمال الكون و«اقتصاده» وفقًا لمعايير طبيعية محضة. فالحكمة الإلهية هى التى تحكم العالم وتُسَيِّرَه وتهب المخلوقات صورها بطريقة تعبر

عن سمو الحكمة والجمال فوق أى معيار بشرى للغائية والتناغم(٣١) . ولئن اعترف الفكر المسيحى واليهودى بالمعجزات والخوارق مما يعد خروجًا على القانون الطبيعى ، وإن أضفى على العقيدة من الحماس والغيرة ما يؤدى إلى ذلك الإيمان التقليدى الذى ينكره العلم ، فقد جاء الإسلام مؤكدًا على الحد الفاصل بين ما هو طبيعى وما هو خارق للطبيعة ، وعلى وحدة الكون واتساق قانونه الأزلى .

وإذا كانت المسيحية تتسم أحيانًا برؤية تشاؤمية إلى حد ما للعالم الطبيعى بسبب الاعتقاد بأن هذا العالم قد انتكس وفقد كماله الأول نتيجة لخطيئة الإنسان ، فإن الإسلام لا يؤمن ـ شأنه فى ذلك شأن اليهودية ـ بسقوط الإنسان والخطيئة الأصلية بالمعنى المسيحى . . فالعالم المادى ليس عالم سقوط ، بل هو مظهر إشراقى يفصح عن الحقيقة العلوية التى لا يمكن حصرها فى اللغة البشرية أو طرائق الفكر المعتادة(٣٢) . والمادة ليست «شرًا» أصليًا بل حقيقة تتلازم وتتكامل مع الواقع الروحى . . لأنها صنع الإله الكامل ، والخالق الأعظم . وفى كل الآيات التى اتجهت بكليتها إلى الطبيعة نجد فيها تقبلاً كاملاً للعالم ، ولا أثر فيها لأى نوع من الصراع مع الطبيعة . فالإسلام يبرز ما فى المادة من جمال ونبل . . حتى عالم الآخرة ، وهو غاية آمال الإنسان وأعظمها ، صوره القرآن مغموسًا بألوان هذا العالم ، وقد يرى المسيحيون فى هذا حسية تتنافى مع عقيدتهم . ولكن الإسلام لا يرى العالم المادى مستغربًا فى إطاره الروحى (٣٣) .

بل يرى البيرونى أن دراسة الطبيعة كأحد صنائع البارى هو نشاط إنسانى سام ، فالعقل الإنسانى الذى يتخذ من العقل الشامل مركزًا له يسير بنا من المتناهى إلى اللامتناهى بشكل تلقائى عفوى . . ومن ثم تصبح دراسة الطبيعة كقوة مبدعة رسم الله لها حكم جميع الأشياء ، من الملامح المميزة للمنظور الإسلامى ، إذ لا يوجد أى مجال شرعى خارج روح الإسلام ، ناهيك عن مجال الظواهر الطبيعية ، وذلك لأن جوهر هذه الروح يهدف إلى ضم جميع الأجزاء إلى الكل الشامل ، وجميع أقسام المعرفة المجزأه إلى المعرفة الموحدة التى تحتوى من حيث المبدأ على علم الأشياء كافة(٣٤) .

ومن خلال التمعن فى نسيج كتاب الله نجد كيف منحت آياته البينات العقل المسلم رؤية تركيبية للكون والوجود تربط ، وهى تتأمل وتبحث وتعاين وتتفكر ، بين

الأسباب والمسببات. تسعى إلى أن تضع يدها على الخيط الذى يربط بين الظواهر والأشياء فى هذا الحقل أو ذاك، وفى هذه المساحة أو تلك. لقد أراد القرآن الكريم أن يجتاز بالعقل العربى مرحلة النظرة التبسيطية، المسطحة، المفككة التى تعاين الأشياء والظواهر كما لو كانت منقطعة معزولة منفصلاً بعضها عن بعض. بل إن إحدى طرائقه المنبثة عبر سوره ومقاطعه من أقصاها إلى أقصاها هى: التأكيد على ضرورة اعتماد الرؤية السببية للظواهر والأشياء من أجل الوصول إلى معجزة الخلق ووحدانية الخالق سبحانه، إذ بدون هذه القدرة على الربط بين الأسباب والمسببات لن يكون بمقدور آيات الله المنبثة فى الطبيعة والوجود أن تحدث فينا هزة الإيمان العميق المتمخض دومًا عن اكتشاف الارتباط المحتوم بين معجزة الخلق وبين الخالق.[٣٥].

ولعله صحيح أن الأشعرى، فضلاً عن الغزالى قد رفضا مبدأ السببية «الطبيعية»، حيث: «الزمان والمكان، وكذلك المادة، مقسمة إلى ذرات، وتستغرق جميع الأسباب المباشرة والجزئية فى السبب النهائى «المطلق». وحيث البارى هو السبب المباشر لجميع الحوادث، فالنار مثلاً لا تحرق لا لأن ذلك من طبيعتها، بل لأن الله أراد لها ذلك. وما يبدو لنا أنه قوانين الطبيعة، فإنما هو كذلك بفعل العادة، وليس لها صفة أخرى ماعدا الصفة الشرعية . . . وحيث إن الأشياء الفردية، ومعها الطبيعة، كميدان واقعى متميز تذوب فى القوة المطلقة للخالق . . وحيث الانقطاع بين المتناهى واللامتناهى . . وحيث جميع مراحل التسلسل الكونى مستغرقة من وجهة نظرهم فى المبدأ الإلهى[٣٦].

ولكن الصحيح كذلك، إن العقل الإسلامى العام، قد نجح فى إبقاء السببية «الطبيعية» داخل حيز شرعيته بحيث تشكل نشاط هذا العقل داخل عقائد التنزيل الأساسية أكثر مما هو خارجها. وكان هذا هو سبب قدرة الإسلام على التصدى لحاجة معتنقيه للسببية ضمن الدين، بدلاً من رؤية هذه الحاجة تتحقق وتروى غليلها خارج المعتقد كما حدث مع المسيحية فى نهاية العصور الوسطى حينما بدأت تسود وجهة نظر العلم الحديث ما أدى إلى قيام محاولات للتوفيق بين الدين والعلم، إلا أنها لم تجد فى اللاهوت المسيحى ما يبررها، أو يلبى لدى الإنسان مطالب التحرر

الروحى الخالص، والقدرة على الخلق والإبداع، فكان التعويض عن هذا الفشل هو اعتبار الدين مسألة شخصية، ففقد بهذا جانبه الاجتماعى فى تكييف المجتمع باندماج الجانبين الشخصى والاجتماعى.

غير أن بقاء السببية داخل الدين، وإن كان لا يثير لدى المسلم خلافًا جوهريًا أو تناقضًا بين العلم الحديث والدين الصحيح، إذ لا يختلفان فى نظره إلا فى الغاية والأسلوب، فإنه فى المقابل يفرض عليه ضرورة الوعى بحدود كل منهما، فلا يتجاوز أىّ منهما مجاله، فواجب المسلم ـ إذن ـ أن يسلم بقطاعين رئيسين كبيرين: «قطاع الوجود الشاهد «الإنسان والطبيعة»، وقطاع الوجود الغائب «الله والأخرويات». وظيفة الدين والعلم هى أن يقدما، فى شروطهما الموضوعية والذاتية والنقدية، ما يتيسر لهما من معرفة وعلم بهذين القطاعين الوجوديين: «فالعلم الصحيح يعنى بوصف نواحى النشاط المختلفة للطبيعة، وبيان القوى المتباينة التى تعمل فيها كالكهرباء والبروتوبلازما والذهن، أما الدين فيفسر الحياة بطريقة كلية ويعرض ما فيها من خبرات إنسانية ويوضحها قياسًا على القدرة الإلهية العظمى» (٣٧).

ثمة ازدواجية ـ إذن ـ فى مجال المعرفة بين عالم الشهادة حيث الإيمان بالمحسوس، وعالم الغيب حيث الإيمان باللامحسوس. وموضوعات المعرفة فى عالم الشهادة كلها ميدان لتوجه النفس إلى معرفتها بالحواس والعقل، أما عالم الغيب فإن معرفته من حيث إثبات مبدأ وجوده تكون بالعقل، أما تفصيلاته من ملائكة وجن وموت وبعث ونشور وجنة ونار وسائر حقائق عالم الغيب، فالعقل يسلم فيها، للنص وفى قدرة العقل أن يفهمها بعد ورود النص فيها ولكن ليس فى قدرته أن يحيط بعلمها لأن العقل عاجز عن إدراك كنه عالم الشهادة فضلاً عن عالم الغيب (٣٨).

وقد فهم علماء الكلام والأصوليون من المسلمين قيمة هذه الملاحظة فى المنهج القرآنى، فتوجهوا إلى بحث الخصائص ومنعوا التوجه إلى بحث الماهية، فتوجه الفكر إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونية وحسن استغلالها لتحسين واقع الإنسان فى هذه الحياة ولتحقيق التقدم البشرى الخلاق. وكان هذا المنهج بمفهومه وتطبيقاته وآثاره التجريبية ميزة للحضارة الإسلامية على الحضارة اليونانية المثالية التى

كانت تحتقر التجربة وتضع نظامًا عقليًا للوجود، لا نظامًا تجريبيًا. وميزة كذلك على الحضارة الغربية الحديثة التى قدست التجربة وقطعت علاقة الكون بالله، ومن ثم الصلة المؤنسة بين الإنسان والكون فجعلت الكون عدواً للإنسان. أما القرآن الكريم فقد أوقف العقل عند حدوده اللازمة، جعل له مكانته القيمة فى كينونة إنسانية شاملة متكاملة، تتشابك قواها من عقل وقلب وفؤاد وحسن وإدراك وتخيل وشعور وعواطف ووجدان، وفى المقابل أوقفه عن الإدعاء بالقداسة، والقدرة على حل كل مشكلات الوجود والمعرفة (٣٩). وهنا يمكن الادعاء بأن الفجوة بين الإنسان والحقيقة المطلقة سوف تظل قائمة على مستويين مختلفين:

المستوى الأول نسبى يتعلق بقضايا المعرفة، وهو مفتوح على الزمن، ويخضع لموقف جد متغير، حيث تزداد المعرفة الإنسانية بالكون رقيًا، وتقدم إجابات على أسئلة مطروحة بالفعل، ولكنها فى الوقت نفسه تكشف عن أسئلة جديدة وقضايا متجددة تنبع من كشوفات العلم ذاته، وهو يمارس دوره فى التاريخ، خاضعًا لنماذج ومنظورات متغيرة تصير أكثر تقدمًا ربما، ولكن عجزها عن الكشف النهائى عن الحقائق الكونية يبقى قائمًا.

بل ويمكن القول بأن الفجوة المعرفية بين الإنسان الحالى وهو يخترق أجواء الفضاء ويصل إلى القمر ويتطلع إلى ارتياد كواكب المجموعة الشمسية، لم تضق عن تلك الفجوة التى صاحبت الإنسان الأول فى كهفه وفى نظرته المحدودة إلى السماء وإلى الظواهر الطبيعية العارضة التى تنغص عليه حياته من برق ورعد وزلازل وبراكين وأنواء ورياح يقف دونها عاجزاً: «ذلك أن سيطرة الإنسان المعاصر على بعض الظواهر الطبيعية وإن أدت به إلى معرفة أوسع، فإنها وضعته أمام ظواهر أضخم وأعظم لم تخطر على بال الإنسان الأول أو إنسان الجيل الماضى، ليصبح أمامها أكثر عجزاً مما كان أجداده، وإن كان عجزه من قبيل الانبهار والتطلع واليقين أكثر مما هو عجز استسلام وخوف وشك، فالإنسان القديم فى عالمه القاصر وفى تصوراته المبهمة عن هذا الكون لم يدرك قط أن أرضه جزء من كل هذه المجموعة الشمسية التى تنتمى إليها أرضه وأنها بالنسبة إليها لا تزيد على حجم سن دبوس يلقى على مسطح الكرة الأرضية، ولم يدرك أن المجموعة الشمسية التى تنتمى إليها أرضه ما هى إلا واحده من ملايين المجموعات الشمسية فى بحر المجرة وأن هناك ملايين المجرات الأخرى تسبح فيها ملايين أخرى من المجموعات الشمسية» (٤٠).

وأما المستوى الثانى للفجوة بين الإنسان والحقيقة فهو **مطلق** ويتعلق بالأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بأصل الخلق / الكون / الإنسان، ومصيره وليس طبيعته أو طريقة عمله. هذا النوع من الأسئلة هو الذى شكل أساس عمل، وجوهر نشاط الفكر الفلسفى فى التاريخ الإنسانى كله، من دون حسم قضية واحدة من القضايا التى طالما أثيرت، أو نوقشت فى هذا التاريخ. وهذا النوع من الأسئلة هو تقريبًا انشغال الأديان الحقيقى، سواء كانت طبيعية أو سماوية، فجميعها قدمت تبريرات للخلق والمصير، كما أسلفنا، وكما سوف نتابع، ولم يستطع دين واحد أن يقدم إجابات حاسمة سوى لمعتنقيه، فالمؤمنون فقط هم من يعتقدون اعتقادات جازمة بحقيقة ما، ومن ثم يظل كل دين هو مصدر الإلهام الأساسى للحقيقة على المستوى الوجودى لدى معتنقيه، وهذا هو ما يميز الدين عن الفلسفة، ويمنح الدين قدرة هائلة على المكوث فى التاريخ قبل العقل وبعد العقل.

وعن مثل هذه الأسئلة الوجودية يقول كانط فى مستهل كتابه «نقد العقل الخالص»: «كتب على العقل الإنسانى أن يتسم بهذه السمة المميزة وهى أنه - فى جانب من جوانب علمه - مثقل بأسئلة ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها»، ويقصد بها أسئلة: «الله، والحرية، والخلود»، ولكنه فى الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنها تجاوز حدود قدراته كلها، وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادىء تجاوز حدوده، فهو بذلك «يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات». وكأنما يريد كانط أن يقول بأن الحديث فى الموضوعات الميتافيزيقية بهذا المعنى الخاص وهى «الله والحرية، والخلود» أمر ممكن، لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظرى، لأن هذا العقل له حدود لا يستطيع مجاوزتها بغير أن «يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات»[٤١]. وإن كنا نرى أن العقل أو بالأحرى نمو العقل البشرى، قد أحدث تغيرا كبيرا فى صورة الدين فأسقط أديان الأسطورة وأبقى على أديان الوحى، والديانات الطبيعية ذات الطابع الغائى الأخلاقى فى شرق أسيا، وربما انتصر للمكون الأكثر فطرية وتعقيلاً فى الأديان، فالمسيحية اليوم، وخصوصًا فى مذاهبها البروتستانتية أكثر تعقيلاً ولاشك من المسيحية التاريخية القروسطوية، بل وكذلك اليهودية التى استقرت رؤيتها التوحيدية منذ أشعياء الثانى، وهى الرؤية التى صاغها على المنوال الإسلامى التنزيهى أكبر فلاسفتها وهو موسى بن ميمون، متأثرًا بما عرفه عن الإسلام فى الأندلس. وهذا هو ما ندعيه للإسلام منذ البداية حينما نصفه بالعبقرية، إذ يقف عند نقطة التقاء توازنية بين الوجود والمعرفة أو بين العقل والإيمان.

٢ـ العقل والإيمان . . ثنائية المنهج

فى سياق فجوة الحقيقة على مستوييها، فإن المسعى الطموح لدى الإنسان من أجل الكشف المتزايد، وتحقيق اليقين الواثق بوجوده على الأرض لا بد وأن يرتكز على قاعدتى «العقل والإيمان» معًا، إدراكًا لوحدة وتكامل «الحقيقة»، ولكن مع الإدراك العميق والثابت لطبيعة الفوارق بينهما، أعنى الفارق بين طبيعة الأسئلة التى يمكن طرحها هنا، وتلك التى يتوجب طرحها هناك، فهنا أسئلة المطلق وهناك أسئلة النسبى.

ولا يستتبع هذا الفهم / التقسيم امتناع الدين عن أن يتناول بطريقته الخاصة مشاهد الطبيعة وظواهرها من رياح وأمطار وشموس وأقمار . . الخ . . أو المجتمع البشرى أو النفس الإنسانية مادام لا يخالف ذلك الأساسيات العقلية، لأن من الممكن أنه يكشف عن أبعاد لا يصل إليها العلم. ويمكن أن يعد هذا تعزيزاً من الدين لمنزلة العلم وليس افتئاتًا عليه، وخير ما يمثل هذا هو إشارات القرآن إلى كثير من ظواهر الطبيعة والنفس الإنسانية، وما يعرض للمجتمع الإنسانى من عوامل القوة والضعف . . فإنها فتحت لكثير من العلماء آفاقًا جديدة بالمرة. ولكن هذا التناول، فى الوقت نفسه، يظل على سبيل الإلهام المجرد، وليس البحث التجريبى، أى أنه يبقى مندرجًا فى سياق عام من رؤية الوجود، وليس متورطًا فى عمليات داخلية لبنية المعرفة.

وإذ تقوم الحضارة الإسلامية على التوفيق بين ما هو مادى وما هو روحى وتؤكد بذلك وحدة الإطار الخارجى والداخلى للحضارة، فقد وحد تراثنا الفلسفى بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والشريعة بهدف تحقيق مطلب داخلى وهو تأسيس الإيمان على العقل، وارتكاز الشريعة على الحكمة. فلا شىء فى الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شىء فى العقل يناقض الإيمان.

وهكذا يمثل الإسلام، على صعيد نظرية المعرفة، موقفًا وسطيًا جامعًا فلا هو وقف بمصادر المعرفة عند المادة وحدها، وبسبل المعرفة عند الحواس دون سواها، ولا هو أدار ظهره للمادة وللحواس مكتفيًا بإشراقات القلوب وحدس الوجدان، بل دعا إلى اعتماد هدايات أربع لتحصيل المعارف والعلوم والثقافات. فسبل المعرفة وآليات

اكتسابها ووسائل تحصيلها هى : العقل ، والنقل ، والتجربة ، والوجدان . تتزامل وتتآخى وتتكامل فى تحصيل المعرفة واكتسابها من آيات الله المسطورة فى كتابه المسطور ، ومن آياته المبثوثة فى كتابه المنظور مع تفاوت دور كل هداية من هذه الهدايات ، ووزن كل سبيل من هذه السبل ، حسب طبيعة حقل المعرفة التى يكون الإنسان بصدد تحصيلها . .

ففى العلوم الكونية : تتسع الآفاق أمام العقل والتجريب ، وذلك دون أن يغيب النقل والوجدان عن المقاصد منها ، والضبط لتطبيقاتها .

وفى علوم الشرع : تتسع الآفاق أمام العقل والنقل ، وذلك دون أن تغيب التجربة عن تطوير الاستدلالات والبراهين ، أو يتخلف الوجدان عن إحياء هذه العلوم .

وفى علوم التزكية للنفس والمجاهدات الروحية : تتسع الآفاق أمام النقل والوجدان ، وذلك دون أن تغيب التجربة عن ربط هذه النفس الزكية بالواقع الذى تعيش فيه . وفى كل الحالات ، وجميع الميادين ، تظل هذه الهدايات جميعًا ودائمًا منظومة متكاملة ومتفاعلة فى تحصيل المعارف والعلوم فى النسق الفكرى للإسلام(٤٢) .

وهكذا نصبح إزاء حركة حضارية شاملة تربط بين مسألة الإيمان ومسألة الإبداع والكشف ، بين التلقى عن الله والتوغل قدمًا فى مسالك الطبيعة ومنحنياتها وغوامضها ، بين تحقيق مستوى روحى عال للإنسان على الأرض وبين تسخير طاقات العالم لتحقيق الدرجة نفسها من التقدم على المستوى المادى . ولم يفصل الإسلام ـ يومًا ـ بين هذا وذاك . كما لم تكن لدى الفقهاء المسلمين الأوائل حساسية بالنسبة لمضمون العقل ووجد من قال «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع . والعقل رسول فى الباطن ، والشرع عقل فى الظاهر» .

وفى هذا السياق أدخل المعتزلة مفهوم «القصدية» شرطًا لفهم الكلام الإلهى ، لكنها ليست «قصدية» مستنبطة من الكلام ذاته ، بل هى قصدية نابعة من الفهم العقلى للوجود خارج اللغة . إن الدلالة العقلية الكاشفة عن «القصدية» فى الكلام الإلهى هى التى تربط بين دلالة العالم ودلالة الكلام . وقد أدى هذا التصور للقصدية

الإلهية عند المعتزلة إلى اعتبار أن الوحى قد يدل على الكليات كما يدل على جزئيات، ولكن وجه الدلالة يختلف فى كلّ منهما. إن دلالة الوحى على الكليات هى دلالة مضافة إلى دلالة العقل من باب «اللطف» لأن العقل يستطيع وحده الوصول إلى الكليات بدلالة العالم الذاتية. وتلك الكليات تتمثل فى قضايا «العدل» و«التوحيد» على مستوى الفكر، وتتمثل فى «المحكم» الذى لا يحتاج إلى تأويل على مستوى النص الدينى الإلهى. لكن النص يتضمن «المتشابه» الذى يحتاج إلى تأويل برده إلى «المحكم» وفهمه على أساسه. وليس هذا «المتشابه» نوعًا من «التلبيس» الذى لا يجوز على الفعل الإلهى المتصف بالحكمة والعدل، بل يمثل نوعًا من «الإثارة» الذهنية والعقلية تحض على التأمل والبحث، أى تحرك العقل للنظر فى «العالم» وصولاً إلى «النص»[٤٣].

وقد لاحظ د. أحمد محمود صبحى أن تقديم العقل على النقل قد أصبح نهج الزيدية فى أصول الفقه قائلاً: ومع أن النزعة العقلية نهج المعتزلة، إلا أنى لا أعرف معتزليّا قدم العقل على هذا النحو من الصراحة، حقيقة لقد قالوا: «إن صدق الرسول إنما يعرف بالعقل إذ به يتميز النبى الصادق عن المتنبئ الكاذب، ومن ثم فالعقل مقدم على الرسول وعلى ما جاء به النبى من كتاب منزل»[٤٤]. وذلك لأن العقل أصل والشرع فرع عنه. فلو غلبنا العمل بالشرع على العمل بالعقل لعاد الفرع على أصله بالنقض، وذلك باطل، وإنما يفهم ذلك مما قرره علماؤنا أن العقل يستقل بإثبات وجود الله ووحدانيته واتصافه بالحياة والعلم والإرادة والقدرة وجواز إرسال الرسل عليه، ثم يعزل العقل نفسه ـ فلا يتوقف العقل على الشرع فى مثل هذه الأمور لأن الشرع متوقف عليه فيها، فلو توقف عليه العقل لزم «الدور» والدور باطل. ويوضح الشيخ محمد سعاد جلال حكاية «الدور» ببساطة: «لا يصح أن تقول علم ثبوت القرآن متوقف على وجود الله وعلم وجود الله متوقف على علم ثبوت القرآن؛ لأن هذا دور باطل لا يؤدى إلى صحة ثبوت القرآن ولا صحة وجود الله، وإنما نكسر هذا الدور بأن نقول علم ثبوت القرآن متوقف على علم وجود الله، لكن علم وجود الله ثابت بالعقل وحده لا بالشرع. فمن هذا يصح الشرع من حيث صحة إنبائه على دليل العقل وحده»[٤٥].

وقد سعى الماوردى فى منتصف القرن الخامس الهجرى إلى التكريس للعقل الذى رآه: « أعظم الأمور خطراً وقدراً وأعمها نفعًا ورغدًا » ويضيف: «اعلم أن الله ـ تعالى ـ قد جعل العقل للدين أصلاً وللدنيا عمادًا، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه وألف به بين خلقه مع اختلاف مذاهبهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسمًا وجب بالعقل فوكده الشرع، وقسمًا جاز فى العقل فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عمادًا». وفى ما يبدو كإشارة إلى نظرية الحسن والقبح الاعتزالية يقرر: «أن بالعقل تعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسنات والسيئات». لكنه يبنى صراحة أساس «الرسالة» الدينية على نظرية فى التكليف مستندة إلى القول بـ «الصلاح» المشتق من مبدأ «العدل» الاعتزالى أيضًا: «اعلم أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ إنما كلف الخلق متعبداته.. وبعث إليهم رسله وشرع لهم دينه لغير حاجة دعته إلى تكليفهم.. وإنما قصد نفعهم تفضلاً منه عليهم، كما تفضل بما لا يحصى عدًا من نعمه. بل النعمة فيما تعبدهم به أعظم؛ لأن نفع ما سوى المتعبدات لا يشتمل على نفع الدنيا والآخرة، وما جمع نفعى الدنيا والآخرة كان أعظم نعمة وأكثر تفضلاً. وجعل ما تعبدهم به مأخوذًا من عقل متبوع وشرع مسموع. فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل؛ لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع، فلذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله»(٤٦).

ويمثل ابن رشد، الذى عاش طيلة القرن السادس الهجرى تقريبًا «٥٢٥ ـ ٥٩٥» سواء فى مجمل رؤيته الفلسفية العامة التى جسدها فى حياته، أو فى وقفته الرمزية فى كتابه «تهافت التهافت» ضد التيار الغزالى المعادى للفلسفة، والرافض لمبدأ السببية الطبيعية، محاولة جادة ولكن مؤقتة لاستعادة المسار العام للعقلانية العربية الإسلامية، عندما أعاد تقديم العقل على النقل، أو جعل من البرهان أساسًا للشرع قائلاً: « طالما كانت هذه «الشريعة» حقًا، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق، فإنا، معشر المسلمين، نعلم، على القطع، أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا،

فإن أدى النظر البرهانى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون: قد سكت عنه «الشرع أو عرف به. فإن كان «قد سكت» عنه، فلا تعارض «هنالك»، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول «هنالك»، وإن كان مخالفًا طلب «هنالك» تأويله (٤٧).

ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشىء بشبيهه أو (بسببه) أو لاحقه أو مُقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى (عددت) فى تعريف أصناف الكلام المجازى. وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب (علم البرهان)؟؟ فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى، والعارف عنده قياس يقينى. ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد الجمع بين المعقول والمنقول (٤٨).

بل نقول: إنه ما من منطوق به فى الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان (إلا) إذا أُعتبر وتُصفحت سائر أجزائه، ووُجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها (عن) ظاهرها بالتأويل، واختلفوا فى المؤول منها من غير (المؤول)، فالأشعريون، مثلاً، يتأولون آية الاستواء(*) وحديث النزول(**)، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره. والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف (نظر) الناس وتباين (قرائحهم) فى التصديق، والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين فى العلم

(*) وهى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥).

(**) ومعناه: ينزل الله كل ليلة إلى سمآء الدنيا، فيقول: هل من سائل فأعطيه؟.. هل من داع فأستجيب له؟... هل من مستغفر فأغفر له؟؟

على التأويل الجامع بينها وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ إلى قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧)، فإن قال قائل: إن فى الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها . . . فهل يجوز أن يؤدى البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره؟؟ . . . أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ قلنا: أما لو ثبت الإجماع بطريق يقينى لم يصح، وإن كان الإجماع فيها ظنيًا فقد يصح (٤٩).

وهنا يجب الرجوع إلى تفرقة المعتزلة بين أنماط من الدلالات الوجوبية حيث العلاقة بين «الدال» و«المدلول» علاقة تلازم عقلية، مثل دلالة الفعل على فاعل قام به، ودلالة الفعل المحكم المضبوط على أن الفاعل الذى قام به فاعل حكيم عالم. هذه الدلالات الوجوبية دلالات عقلية لا تختلف من مجتمع إلى مجتمع ولا من ثقافة إلى ثقافة، بل هى دلالات يتفق عليها جميع العقلاء بصرف النظر عن الزمان والمكان، وبين أنماط من الدلالات الوضعية الاتفاقية التى تقوم على التواطؤ بين أفراد الجماعة، أو بين المتكلمين. فى هذا النمط الثانى من الدلالات تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، على خلاف العلاقة اللزومية فى النمط الأول. هذه العلاقة الاعتباطية قائمة على محض الاتفاق الذى يمكن ـ أو كان يمكن ـ أن يكون مختلفًا عما هو عليه الآن. وداخل هذا النمط الثانى من الدلالات يضع المعتزلة اللغة الطبيعية واللغات التى تعتمد على الإشارات والحركات الجسدية، كما يضعون أيضًا دلالة «المعجزات» على صدق الأنبياء والرسل (٥٠).

وهنا تكمن واحدة من أكثر ميزات التاريخ الحضارى للمسلمين أهمية، والتى تنبثق، كما هو واضح، عن المنظور المعرفى للإسلام وتوجهه الأساسى فى الكشف والتنقيب، ودعوته الملحة للتلاؤم بين العلم والإيمان، واعتبار أولهما أداة ضرورية لتعزيز الثانى وتأكيده. ومن ثم، فإن تاريخنا المعرفى لم يشهد أيما إدانة أو ارتطام بين السلطة والمؤسسة وبين العالم الذى يكتشف حقيقة ما، أو يطرح نظرية، أو يصوغ قانونًا، أو يبتكر مفردة فى سياق نشاطه العلمى. إن كشفًا ما فى الفلك أو الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات أو الطب أو النبات أو الحيوان . . . إلخ لم يقدم صاحبه يومًا إلى المحاكمة، والإدانة، ولم يسق مؤلفاته إلى المحرقة أو رأسه إلى الجلاد، مما

شهدته الساحة الأوروبية على منوال جاليليو، كبلر، برونو . . إلخ. على العكس، كان الكشف فى معظم الأحيان فرصة لتأكيد الإيمان لا لنفيه أو إدانته. فالصدام الحقيقى فى تاريخ الإسلام والذى فرق أهله شيعًا، كان مع السياسة لا العلم، والسياسة فى الإسلام كانت متروكة إلى ملكة الاجتماع الإنسانى، ولم يرد التنزيل الإلهى أن يفصل قواعدها ليبقى للشريعة حقها الكامل فى عناق التاريخ، أما وقد عطب العلم، فهو من عطب السياسة، التى هى بدورها من عطب الاجتماع البشرى لدى المسلمين لا من عطب الوعى العلمى لدى الإسلام.

ثالثًا: الوعى الحضارى .. الإسلام كقطب موجب فى التاريخ

فى التداول القرآنى لمصطلح «السنة» نجد تفرقة بين السنن الإلهية ـ سنة الله ـ بمعنى القوانين الإلهية الشاملة فى الطبيعة والكون من جهة وفى الإنسان والمجتمع من جهة أخرى، وبين سنة الذين خلوا من قبل وهى «التراث»، بكل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك والأعراف . . . . الخ. وبينما يناقض القرآن الكريم التمسك بالتقاليد والحرص على اتباع سنن السابقين، وهذا أمر طبيعى بالنسبة لنص يستوعب النصوص السابقة ويطرح نفسه نصًّا شاملاً، فإنه يؤكد على السنن الإلهية فى الكون والتاريخ باعتبارها قوانين حاكمة للعالم والإنسان، قادرة على تجاوز عمل التاريخ، صانعة لحكمته، ولعقلانيته، إذ لا تبديل فيها ولا تحويل.

ويؤكد القرآن كذلك على ذلك التوازن الدقيق والعميق، بين طلاقة المشيئة الإلهية وثبات السنن الكونية . . فالمشيئة الإلهية طليقة، لا يرد عليها قيد مما يخطر على الفكر البشرى جملة وهى تبدع كل شىء بمجرد توجهها إلى إبداعه. وليست هنالك قاعدة ملزمة، ولا قالب مفروض تلتزمه المشيئة الإلهية، حين تريد أن تفعل ما تريد: «إنما قولنا لشىء ـ إذا أردناه ـ أن نقول له: كن، فيكون». وفى الوقت ذاته شاءت الإرادة الإلهية المدبرة أن تتبدى للناس ـ عادة ـ فى صورة نواميس مطردة، وسنن جارية، يملكون أن يرقبوها، ويدركوها، ويكيفوا حياتهم وفقها، ويتعاملوا مع الكون على أساسها . . على أن يبقى فى تصورهم ومشاعرهم أن مشيئة الله ـ مع هذا ـ طليقة تبدع ما تشاء، وأن الله يفعل ما يريد، ولو لم يكن جاريًا على ما اعتادوا

هم أن يروا المشيئة متجلية فيه من السنن المقررة والنواميس المطردة. فسنة كذلك ـ وراء السنن كلها ـ أن هذه المشيئة مطلقة، مهما تجلت فى نواميس مطردة وسنن جارية ـ ومن ثم يوجه الله الأبصار والبصائر إلى تدبر سننه فى الكون، والتعامل معها، والنظر فى مآلاتها ـ بقدر ما يملك الإدراك البشرى ـ والانتفاع بهذا النظر فى الحياة الواقعية. وبين ثبات السنن وطلاقة المشيئة، يقف الضمير البشرى على أرض ثابتة مستقرة، يعمل فيها، وهو يعلم طبيعة الأرض، وطبيعة الطريق، وغاية السعى، وجزاء الحركة. ويتعرف إلى نواميس الكون، وينتفع بها وبتجاربه الثابتة فيها بمنهج علمى ثابت. وفى الوقت ذاته يعيش موصول الروح بالله، معلق القلب بمشيئته لا يستكثر عليها شيئًا، ولا يستبعد عليها شيئًا، ولا ييئس أمام ضغط الواقع أبدًا. [٥١] . وفى هذا الجزء وقفتان أساسيتان أولاهما عند دور الدين عمومًا، والإسلام خصوصًا، فى عملية البعث الحضارى للإنسان عبر مجموعة من السنن المجتمعية الحاكمة للوجود البشرى تحت عنوان « الدين كبعث حضارى للإنسان». وثانيتهما عند النزعة الإيجابية الهادفة إلى التأثير الإيجابى فى مسار التاريخ تحت عنوان «الإسلام كقطب موجب فى التاريخ».

١ ـ الدين كبعث حضارى للإنسان

تشى وقائع التاريخ وشواهد الواقع بأن قوة الدين تفوق ما سواها من بواعث وقوى، فلا تضارعها قوة العصبية ولا قوة العرف ولا قوة الأخلاق ولا قوة القوانين، فإذ كانت هذه القوى ترتبط بالعلاقة بين المرء ووطنه، أو العلاقة بينه وبين مجتمعه، أو العلاقة بينه وبين نوعه على تعدد الأوطان والأقوام. فإن الدين مرجعه إلى العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره. وميدانه يتسع لكل ما فى الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض أو مصير، إلى غير نهاية بين آزال لا تحصى فى القدم وآباد لا تحصى فيما ينكشف عنه عالم الغيوب[٥٢] . ولعله ليس من الغلو أن يجد التاريخ فى البوذية بذور الحضارة البوذية، وفى البرهمية نواة الحضارة البرهمية. فالحضارة لا تظهر فى أمة من الأمم إلا فى صورة وحى يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجًا، أو هى ـ على الأقل ـ تقوم أسسها فى توجيه الناس نحو معبود غيبى، بالمعنى العام، فكأنما قُدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث

يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية، إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معانى الأشياء التى تهيمن عليها عبقريته، وتتفاعل معها[٥٣].

وتقرر تجارب التاريخ كذلك، أصالة الدين فى جميع حركاته الكبرى التى صاغت الحقب الحضارية المتوالية، إذ لم يكن قط لعامل من عوامل الحركات الإنسانية أثر أقوى وأعظم فى الحضارة من عامل الدين، سواء عندما كان الدين نفسه هو قوة الدفع الحضارى فى الكثير من الأحيان، أو عندما كان الانتفاض ضده، وبالأحرى ضد انحرافاته بمثابة تعديل لمسارات الجماعة الإنسانية ابتعادا عن الجمود وباتجاه التقدم. بل إن كل ما عدا الدين من العوامل المؤثرة فى بناء الأمم، ودفع حركة التاريخ، فإنما ترتبط بقدرتها على تمثل ما فى الدين من قدرة على إلهام الضمير الفردى، وتكتيل الإرادة الجمعية لقطاعات واسعة من البشر، على النحو الذى يكفل لها أن تتحقق، ثوريًا، فى التاريخ.

وفى الحقيقة تولد الحضارة مرتين، أما الأولى: فميلاد الفكرة الدينية، وأما الثانية: فهى تسجيل هذه الفكرة فى الأنفس. أى دخولها فى أحداث التاريخ. وبينما كان حظ المسيحية من الحضارة ضئيلاً فى نفوس أهلها، حيث نشأت فى وسط تختلط به الديانات، والثقافات العبرية، والرومانية، واليونانية، فلم يتح لها أن تدخل إلى قلوب الناس وسط الزحام الفكرى الثقافى، لتؤثر فيها تأثيراً فعالاً، ولم يكتب لها أن تعمل عملها إلا متأخراً عندما بلغت وسط البداوة الجرمانية فى شمال أوروبا، ووجدت النفوس الشاغرة، فتمكنت منها، وبعثت فيها الروح الفعالة، التى اندفعت بها لتكون حلقة جديدة فى سلسلة التاريخ، فإن المدنية الإسلامية، على العكس، جمعت المولدين فى وقت واحد وهو ما يرجع من ناحية إلى حال الفراغ الذى وجدته العقيدة الإسلامية فى النفس العربية العذراء، التى لم تنشأ فيها ثقافة، ولا ديانة سابقة [٥٤]. ومن ناحية أخرى إلى وضوح غاية التحضر فى الإسلام، وهى الغاية المستمدة رأسًا من وظيفة «الاستخلاف»، والتى يكشف عنها القرآن الكريم بجلاء. ذلك أن توجيهات القرآن إلى المشى فى مناكب الأرض والأكل من رزق الله، وعمارة الأرض، والإفادة مما سخر الله للإنسان من طاقات السماوات والأرض، من شأنها أن تحفز الإنسان إلى بذل نشاطه الحيوى فى ترقية الحياة

وتحسينها وتجميلها: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (النحل: ٦). فضلاً عن السياحة فى الأرض وكشف مجاهيلها. وأنها بالفعل قد أدت إلى حركة حضارية هائلة قام بها المسلمون وقت أن كانوا محتفظين بحيويتهم قبل أن تقعد بهم الأمراض التى حلت بهم فيما بعد.

وقد زاد من سرعة وتيرة التحضر العربى أن المعرفة القرآنية تقوم على مبدأ الازدواجية بين النظر والتطبيق، أو بين العلم والعمل فغرضها لا يتم بمجرد معرفة الإنسان وعلمه بحقائق نظرية مجردة. وإنما لابد أن تكون هذه الحقائق أساسًا لموقف عملى فى الحياة. والقرآن الكريم يجمع فى صورة باهرة بين تفسير القانون العلمى والنتائج التى يؤدى إليها، فالكون فى كليته وفى ظواهره العديدة يخضع، كما أثبت العلم لقانون كلى واحد، واستقراء الإنسان لهذا القانون الكلى يمكنه من تسخير الطبيعة لغاياته ومنافعه، فالفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس، والماء ينزل من السماء فيحيى الأرض بعد موتها نتائج لقانون ثابت يحكم مسبباتها. وقد فهم المسلمون أن العلم أساس للعمل، وأن العمل لازم للإيمان حتى يكون هذا الإيمان مقبولاً عند الله، ومعترفًا به [٥٥]. يقول الله سبحانه: ﴿وَالْعَصْرِ ① إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ② إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ (العصر: ١-٣). ويقول النبى الكريم: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»(*).

وقد استطاع الإسلام أن يشيد أسسًا، ويقيم بنيان الحضارة العربية الإسلامية بامتلاكه لمجموعة القيم الكبرى الحافزة إلى التحضر والترقى، وهى قيم موضوعية لأنها منبثقة من قلب العمران البشرى، ومن روح التجربة التاريخية. فالقرآن يوجه الناس لأن يسلكوا مسلكًا موضوعيًا وأن يبنوا أحكامهم على أساس موضوعى يبعد كل البعد عن «الذاتية»، وهو أمر طبيعى لأن القرآن ينبثق عن أصل عام، وأعم ما يتصور هو موضوعية: «الله» تعالى. وليس شرطًا أن يتحدث القرآن عن الموضوعية بهذا اللفظ؛ لأن للأديان لغتها الخاصة ومسمياتها التى تعطى المضمون نفسه باسم مختلف. فالقرآن يعبر عن الموضوعية تعبيراً خاصًا به هو «الحق» فيدعو المؤمنين

(*) أورده الهيثمى فى.. «مجمع الزوائد» (٤/ ٩٨)، والعجلونى فى «كشف الخفاء» (١/ ٢٨٥)، والألبانى فى «السلسلة الصحيحة» (١١١٣)..

للإيمان بالحق، كل الحق، ولا شيء غير الحق. وفى هذا السبيل يحرم القرآن كل صور الهوى والغرض والأنانية والذاتية كائنة ما كانت وفى كل المجالات[٥٦].

ويوجه القرآن الناس إلى أن هناك «سننًا» وضعها الله لقيام المجتمع وسيره وتطوره، وأن هذه السنن ثابتة لا تتغير، وأنها بمثابة «علامات» ومؤشرات وقوانين يمكن للفكر الإسلامى أن يهتدى بها، وأن يستفيد منها، ولكن لا يستطيع تغييرها أو القضاء عليها لأن الكون لابد له من قوانين تمسكه وآلية تحدد سيره. والمجتمع لابد له من ضوابط تحكمه وتربط ما بين السبب والمسبب إن خيراً فخير، وإن شراً فشر. والقرآن يدعو المؤمنين لاحترام هذه السنن وملاحظتها، والتعرف عليها والإفادة منها بطريقة لا تخل بها أو تسيء إليها. ﴿وَإِن يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣٨)، ﴿لا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ﴾ (الحجر: ١٣)، ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾ (الإسراء ٧٧). وبينما تؤكد السنن الإلهية فى الكون أن كل شيء من ناحية القدر والحجم والكم «بقدر» مضبوط موزون. ومن ناحية الزمان بأجل لا يمكن أن يتغير، وأى محاولة للإنسان للتغيير هى جهد ضائع، أو إخلال بالموازين التى وضعها الله يبوء الإنسان بوزرها، فإن السنن الإلهية فى المجتمع تبقى مطلبًا متاحًا، بل غايات إنسانية يتوجب على المسلم السعى إليها، وتجسيدها من أجل صلاح المجتمع الإنسانى، وإنجاز مهمته الاستخلافية بجدارة واستحقاق.

ولعل **أول هذه السنن يتجسد فى العدل** الذى هو أصل القيم ومعيارها، بل بالعدل قامت السماوات والأرض، والله ـ تعالى ـ يسمى نفسه العدل. وقد بلغ من أهمية العدل أن يستخدم القرآن كلمة «العدل» بديلاً عن «الحق» فالعدل هو الحق مطبقًا لأنه ليس إلا إعطاء كل ذى حق حقه ووضع كل شيء موضعه، ومن ثم جاء الربط بين ـ الوزن والحق: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ (الأعراف: ٨) و﴿ **ويهتدون بالحق وبه يعدلون**﴾ (الأعراف: ٨١). ﴿ **ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن**﴾ (العنكبوت: ٧١). وهذه الآية قمة الموضوعية، فبالإضافة إلى تسمية الله ـ تعالى ـ بالحق، فإنها أوضحت أن اتباع الأهواء ـ وهى رمز الذاتية ـ سيفسد، ليس فحسب المجتمع الإنسانى، ولكن السماوات والأرض أيضًا[٥٧].

ولعل **القصاص** كمبدأ هو أحد المعالم الكبرى لقيمة العدل؛ لأنه أدعى إلى توقير الحياة البشرية، وصيانة روحها. فالقتل فى شريعة الإسلام جريمة ضد المجتمع

بأسره، فمن قتل نفساً فكمن قتل الأنفس جميعًا وأصبح على الجماعة الإنسانية أن تقتص للقتيل وتوقع العقاب على القاتل، ففى قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة : ٣٢) . وهكذا يصبح إهدار مبدأ القصاص فى بعض التشريعات الحديثة، إهداراً لروح العدل، بل للروح الإنسانى قد يدفع إلى فكرة الثأر «العشوائية» كبديل للقصاص العادل، أو تزيد من وتيرة الظلم والاستهتار بالروح الإنسانية التى يقدرها الإسلام، فالله لما شرع قتل القاتل كان يحمى الجماعة من شره، وكان بقتله يصون حق الحياة لآخرين. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة﴾، فالقصاص وإن قسا على المجرم فهو يرق للمجتمع كله ويحنو عليه.

وأما الرحمة كفضيلة محمودة فهى تلك التى تعم ولا تخص، ومن قوله عليه الصلاة والسلام: «من لا يَرحم لا يُرحم». ومن الرحمة بالمجتمع أن تقف غرائز الشر فلا تتجاوز عقالها إلى الإضرار بالنفس أو المجتمع، وليس أردع للشر من القصاص فإنه أصون للمجتمع وحقوقه ولحرية الفرد وواجباته، فالنزعات الشريرة إذا انطلقت من عقالها دون رادع أصبحت دماراً على المجتمع الذى تسوده وخطراً على الحرية والعدالة بما ركب فى الإنسان من أنانية وإثرة تدفعانه إلى الاغتصاب والعدوان، والعقوبات الزاجرة وحدها هى التى تقر موازين وتقمع نزعات الشر والعدوان من أن تنال الحياة بضر، أو حقوق الفرد بنقص، أو نظام المجتمع بخلل، وهى التى تكفل للحياة الاجتماعية الأمن والاستقرار والسلامة[٥٨].

والسنة الثانية هى المساواة المطلقة بين الناس، وهى ممكنة فقط إذا كان الإنسان مخلوقًا لله لأنها خصوصية أخلاقية وليست حقيقة طبيعية أو مادية أو عقلية. إن وجودها قائم باعتبارها صفة أخلاقية للإنسان، كسمو إنسانى أو كقيمة مساوية للشخصية الإنسانية. وفى مقابل ذلك، إذا نظرنا إلى الناس من الناحية المادية أو الفكرية، أو ككائنات اجتماعية أو أعضاء فى مجموعة أو طبقة أو تجمع سياسى أو أممى، فالناس فى كل هذا دائمًا غير متساوين. فإذا تجاهلنا القيمة الروحية - وهى حقيقة ذات صبغة دينية - يتلاشى الأساس الحقيقى الوحيد للمساواة الإنسانية.

وتبدو المساواة، حينئذ، مجرد عبارة بدون أساس ولا مضمون، وسرعان ما تتراجع وهى تواجه الوقائع الدالة على اللامساواة بين الناس، أو الرغبة الطبيعية للإنسان فى أن يسيطر، وأن يطيع ومن ثم لا يكون مساويًا للآخر. فطالما حذفنا المدخل الدينى من حسابنا، سرعان ما يمتلئ المكان بأشكال من اللامساواة: عرقيّا وقوميّا واجتماعيّا وسياسيّا. (٥٩).

ورغم الهيمنة غير المسبوقة للرسول على الجماعة المسلمة «كرئيس دينى/ نبى، ورئيس سياسى، إلا أنه قد أخضع رئاسته لقيمة المساواة، وكان يدين نفسه بما يدين به أصغر أتباعه، فهو القائل صلوات الله عليه: «لا فضل لعربى على عجمى ولا لقرشى على حبشى إلا بالتقوى». . وهو القائل صلوات الله عليه فى خطبة الوداع: «أيها الناس. إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى ولا لأحمر على أبيض فضل إلا التقوى». وعبر تجسيده الحى لفضيلة المساواة، نجح الرسول الكريم فى أن يجعلها قاعدة صلبة يقوم عليها تنظيم المجتمع، ويتمحور حولها مفهوم الأمة، فلو لم يجسد محمد المثال الملهم، لما تبعه أحد، وما خضع له أولئك العرب حماة الأنوف شديدو المراس، ولو ألقى على مسامعهم كل أحاديث الدنيا وعقائد السابقين.

وبهذه الروح المترعة بالمساواة ألغى الإسلام ما التقى به من طبقات فى بعض الشعوب التى دخلت فيه مثل الشعب الإيرانى وكان مكونًا من أربع طبقات: طبقة رجال الدين، وطبقة المحاربين، وطبقة الكتاب والمثقفين، وطبقة الزراع والصناع، سوى طبقة عليا منها الوزير، ورئيس الموابذة: رجال الدين، ورئيس الكتاب. كل هذه الطبقات ألغيت فى إيران الإسلامية، كما ألغيت فى بلاد الهند الإسلامية طبقة البراهمة وهم طبقة الكهنوت أو رجال الدين عند الهندوس، وأيضًا طبقة المنبوذين وهم عامة الشعب الهندوسى. فالناس جميعًا فى أى مجتمع إسلامى متساوون اجتماعيّا لا يتميز غنى على فقير ولا قوى على ضعيف من حيث القيمة الإنسانية العامة. والقاضى يقف أمامه الخليفة والحاكم كما يقف أمامه أى فرد عادى من الشعب، بينما كان للأشراف فى مجتمعات أوروبا الإقطاعية محاكم خاصة بهم

حتى لا يقفوا مع أفراد الشعب ويتساووا بهم، وكان الأشراف والنبلاء فى تلك المجتمعات يؤلفون طبقة عليا حول الملوك ويتلقبون ألقابًا خاصة بهم مثل كونت ودوق وبارون، أما الإسلام فلم يعرف شيئًا من ذلك كله، واحترم آدمية جميع المسلمين بل والبشر فى مجتمعاته، وجعلهم متساوين فى جميع الحقوق والواجبات الدينية والاجتماعية والخلقية. [٦٠].

وحتى عندما أصاب «التعديل» و«التخفيف» قيمة المساواة فى المجتمعات الإسلامية، بمرور الزمن، فأنها احتفظت بوجودها، وحافظت على بناء المجتمع الذى يكافئ أصحاب الجدارة والطموح، وقد أفادت تلك السنة كثيراً فى تطور العلم الإسلامى الذى لم يكن مقصوراً على طبقات خاصة أو محتكراً من فئة بعينها، بل كان من حق الجميع، والطبقات الشعبية العامة أن تشارك فيه بحظ بل بحظوظ كثيرة، ويدل على ذلك أكبر دلالة أن من يرجع إلى تراجم العلماء والأدباء شعراء وكتابًا سيجد أكثرهم من أبناء الطبقة العامة، ما يتبدى فى ألقابهم مثل الحدَّاد والخزَّاز والبزَّاز والقواريرى والقوَّاس والنبَّال والعطَّار والمطرز، ونجد بين علماء الكلام أبا أحمد التَّمار وشعيب القلاَّل، ونشأ أبو نواس غلاما لعطَّار، ونشأ أبو العتاهية يبيع الخزف والجرار حاملاً لهما على ظهره فى شوارع الكوفة، ونشأ الجاحظ يبيع الخبز والسمك بسيحان أحد نهيرات البصرة. فكان كثير من العامة ينالون حظوظًا مختلفة من الثقافة. ولم يكن يحول بينهم وبينها أى حجاب إذ كانوا يروحون إليها ويغدون فى المساجد ومكتباتها ودكاكين الوراقين. ومما يدل على ذلك أن نرى الجاحظ فى القرن الثالث يقول: «وسألت بعض العطارين من أصحاب المعتزلة» وكأن العطارين حينئذ كانوا أقسامًا، منهم من يتبع المعتزلة ومنهم من يتبع غيرهم من أصحاب المذاهب، ولابد أن كان مثلهم بقية التجار وأصحاب الحرف. فهم يناصرون هذا المذهب أو ذاك، وهم يناصرون هذا الأستاذ أو ذاك، ولكل أستاذ أتباعه لا من أوساط المثقفين فحسب، بل له أنصاره أيضًا من العامة» [٦١].

والسنة الثالثة هى «التعددية» فى إطار التوحيد، فالحضارة الإسلامية هى - من ناحية - حضارة الوحدة التى تنبثق عن قاسم مشترك أعظم من الأسس والثوابت والخطوط العريضة بغض النظر عن موقع الفعالية فى الزمان والمكان، وعن نمطها

وتخصصها. وهى ـ من ناحية أخرى ـ حضارة الوحدات المتنوعة بين بيئة ثقافية وأخرى فى إطار عالم الإسلام نفسه، بحكم التراكمات التاريخية التى تمنح خصوصيات معينة لكل بيئة، تجعلها تتغاير وتتنوع فيما بينها فى حشود من الممارسات والمفردات. إنها جدلية التوافق بين الخاص والعام، تلك التى أكدها القرآن الكريم فى الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣)، وهو يتحدث عما يمكن تسميته بالأممية الإسلامية التى تعترف بالتمايز بين الجماعات والشعوب والأمم، ولكنها تسعى لأن تجمعها فى الوقت نفسه على صعيد الإنسانية[٦٢].

وهكذا تصبح الحياة فى نظر الإسلام تراحم وتواد وتعاون وتكافل محدد الأسس مقرر النظم، بين المسلمين على وجه خاص، وبين جميع أفراد الإنسانية بوجه عام، إذ بينما تبدو اليهودية مجرد أنانية قبلية تحتكر السمو، كما تحتكر الألوهية، وتبدو المسيحية كمجرد رؤيا فى عالم المثال المجرد يلوح بها للبشر فى ملكوت السماء، وأن الشيوعية محض تنازع وصراع بين الطبقات، ينتهى إلى انتصار طبقة على طبقة،! أى أنها صراع منظم ومؤسسى للحقد الإنسانى، يبقى الإسلام هو حلم الإنسانية الخالد، مجسمًا فى حقيقة تعيش على الأرض.

وأما السنة الاجتماعية الرابعة فى الإسلام فهى «**الشمول**» وما يرتبط به من «توازن». فالرؤية الإسلامية ترفض، فى موقفها من الحضارة، أشد ما ترفض صيغ التجزئة والفصل وإقامة الجدران بين مساحات التجربة البشرية، وترى فيها وحدة حيوية تسرى فيها روح واحدة وتغذيها دماء واحدة، وأن تجزئتها وعزل بعض جوانبها، خلال العمل، عن بعضها، ليس خطأ فحسب، لكنه مسألة تكاد تكون مستحيلة، إذا أردنا ـ مسبقًا ـ أن نصل إلى نتائج صحيحة. ويرجع ذلك إلى حقيقة أن الإصلاح والإعمار المنوطين بوظيفة الاستخلاف مسائل تتداخل فيها كل الفاعليات الحضارية، مادية وأخلاقية وروحية، وأن أى ضرر أو إفساد يلحق بأحدها ينعكس ـ بشكل أو بآخر ـ على الجوانب الأخرى[٦٣]. وهذا واضح بين فى أكثر من آية: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (١٠٩) لا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا

رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١١٠﴾﴾ (التوبة : ١٠٩ ـ ١١٠) . ﴿وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا﴾ (الأعراف : ٥٦). ﴿وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف : ١٤٢) .

وقد صاغت الرؤية الحضارية هذه، بشمولها، وتوازنها خصوصية العقلانية الإسلامية التى أسميناها «العقلانية الشاملة»، والتى يميزها عن العقلانية الأوروبية الحديثة، كونها توازنًا بين «الفعالية» و«الخيرية»، أى أنها تربط ما بين التوصل إلى المعرفة، وحسن استخدام هذه المعرفة، ولذا تعنى بالنية التى لا تحفل بها العقلانية الأوروبية، وبوحدة الوسيلة والغاية، وهى ترفض تمامًا المبدأ الذى يبدو عقلانيًا، أو على الأقل يقوم على تبرير منطقى، وهو الغاية تبرر الوسيلة. وهذا طبيعى ليس فحسب بالنسبة للإسلام، ولكن أيضًا بالنسبة لكل الأديان والكتب السماوية التى نجت من التحريف؛ لأن الأديان كلها رسالات هداية وإنقاذ للبشرية من الضلال الذى يؤدى إليه اتباع الهوى والخضوع للإغراء . . إغراء الثروة وإغراء الشهوة وإغراء السلطة فلا يتصور أن تتضمن مسالكها للتوصل إلى الحقيقة سبلاً تؤدى إلى نقيض ما جاءت من أجله». وأما العقلانية الأوروبية فكانت انطلاقتها غير محدودة بسقف، لا تجد ضابطًا أو هاديًا عاثت فسادًا فى الكون نفسه، فى الأرض والسماء. . البحار والأنهار والأشجار، بحيث أصبحت الكرة الأرضية كوكبًا موبوءًا، سممت أرضه وأنهاره وبحاره، ثم تصاعد الإفساد حتى جاوز طبقات الجو فأفسدت طبقة الأوزون، وأصبحت الأرض معرضة لإشعاعات خطرة، ما أصبح المشكلة المستعصية للحضارة الأوروبية [٦٤] .

ولا شك أن هذا الفصل بين الخيرية، والفعالية، أو بين الأخلاق والمعرفة، يرجع إلى الفصل الأساسى الذى تقيمه العقلانية الغربية أساسًا بين عالمى الشهادة والغيب، وتركز بكل وعيها فى الشاهد، إنكارًا للغيب أحيانًا، وتجاهلاً له غالبًا، ولأنها تقيم أساسها ابتداء على مركزية الإنسان فى الكون، كبديل للمركزية الإلهية، ما يصيبها بالمادية وقصر النظر ويخضعها للسقوف الإنسانية المنخفضة على صعيد المثل العليا، ويحرمها من الغايات اللامتناهية، التى لا يكفل وجودها سوى الحضور الإلهى فى الكون.

وقد نتج عن سنة «الشمول» هذه عدة خصائص نلحظها فى التشريع الإسلامى يتميز بها عن سواه من القوانين الحديثة خاصة، وقد أبرز عبد الرحمن البزاز شيئًا من هذه الخصائص: [٦٥].

الخاصة الأولى: المزج بين فكرتى «الدين» و«القانون»، إذ لما كانت مهمة الإسلام لا تقتصر على تنظيم علاقة الفرد بربه بل تشمل أيضًا علاقة الفرد بالفرد والفرد بالجماعة والجماعة بالجماعة، فإن الشريعة حرصت على أن تكون أحكامها شاملة كل جوانب الحياة، «ولذا نراها تقرر الحقوق وتوضح الأحكام التى تتعلق بالفرد فى ذاته من حيث يصبح مضغة فى رحم أمه إلى أن تحثى التراب على قبره، كما أنها وضعت القواعد اللازمة لتحديد حقوق الفرد تجاه الجماعة». وعلى هذا الأساس كان «الفقه» الذى هو العلم بالمسائل الشرعية العملية قسمًا من الدراسة الدينية فى الإسلام.

الخاصة الثانية: امتزاج مفهوم القانون بالأخلاق امتزاجًا لا يبقى معه لأحد منهما استقلال عن الآخر. وهذا بطبيعة الحال لا يعنى أن كل قواعد الأخلاق تعد قواعد قانونية إيجابية ملزمة، وإنما المراد به أن ليس هناك أحكام قانونية إسلامية قائمة بذاتها مجردة عن صفتها الأخلاقية. وهكذا أصبحت القاعدة الأخلاقية القائلة: «إنما الأعمال بالنيات» واحدة من أمهات القواعد التشريعية الإسلامية. وهذا الربط بين القانون والأخلاق يخلص الشريعة من قسوة الأحكام القانونية المجردة وينجيها من صرامة الشكليات والمراسيم التى تضيق بها الشرائع الوضعية القديمة والحديثة، كما كان الحال مثلاً فى القانون الرومانى، فلزم لذلك إيجاد قواعد تخفف من وطأة القانون وصرامة أحكامه وتقربه من قواعد العدل والإنصاف: وهكذا وضع الرومان أحكام (البريتور)، والإنكليز «محاكم الضمير». أما القانون الإسلامى أو الشريعة الإسلامية فهى تستند أصلاً إلى فكرة العدل، والحكم القانونى غير العادل لا يعتبر حكمًا قانونيًا أصلاً؛ لأنه ينافى الشريعة أساسًا.

الخاصة الثالثة: الطابع «الجماعى» للشريعة، بالرغم من عنايتها بالفرد واعترافها بكيانه المستقل ـ ولكن ضمن حدود. فالهدف الذى ترمى إليه الشريعة الإسلامية هو دائمًا وأبدًا خير الجماعة وصالح المجموع قبل صالح الفرد، فهى تقرر لزوم «تحمل

الضرر الخاص فى سبيل الضرر العام»، وتسلم بمبدأ «جواز الحجر على السفيه» لمصلحة عائلته والهيئة الاجتماعية، وتحدد الوصية حفظًا لمصالح الورثة، وتقول بالمصالح المرسلة. وهذا الطابع «الجماعى» للشريعة يقربها بشكل ملموس من بعض المذاهب الاشتراكية» التى لا يصل بها الغلو إلى درجة إنكار وجود الفرد أصلاً.

الخاصة الرابعة: المزج إلى حد كبير بين فكرة «الحق والواجب»، فليس من حق الإنسان أن يطالب بماله المغصوب فحسب، وإنما واجبه أن يفعل ذلك لكى لا يتمادى المغتصب فى الباطل ويتعدى على حقوق الفرد والجماعة. وعلى هذا الأساس وضعت الشريعة نظرية «إساءة استعمال الحق».. وإنه لمن الممكن القول أن الشريعة الإسلامية تفرض وجود واجب ضمنى فى كل حق ظاهر.. وليست نظرية «التضامن الاجتماعى» التى قال بها الفقيه الفرنسى «دوكى» Duguit وليس مفهوم «الحق» لدى الفيلسوف الألمانى «كانت» إلا نظائر للمفهوم الإسلامى.

٢ـ الإسلام كقطب موجب فى التاريخ

بلغت المسيحية فى بعض فتراتها مستوى عاليًا فى التطهر الروحى، والتجرد المادى، والسماحة الوجدانية، وأدت واجبها فى هذا الجانب من حياة الإنسان الروحية، بقدر ما تستطيع تعاليم مجردة من الشريعة أن ترتفع بالروح، وأن تسمو بالوجدان، وأن تنظف القلب والضمير، وأن تكبت الغرائز، وتعلو على الضرورات، وتهدف إلى أشواق مقدسة فى عالم المثال والخيال، تاركة المجتمع للدولة تنظمه بقوانينها الأرضية فى عالم الظاهر والواقع، إذ كانت هى معنية بعالم النفس والضمير، وكانت بذلك منطقية مع نشأتها فى بيئة خاصة، ومع حاجة الأمة الإسرائيلية بصفة خاصة فى تلك الفترة [٦٦].

بل ويذهب إنجيل مرقص إلى أن المسيح عيسى قد ألغى قانون موسى، واستبدل «يهوه» إله العدالة ومنقذ العالم المادى، بإله الحب، ومن ثم يؤسس لمفهوم «الدين المجرد». ويقول «كوشود»: «فى هذا الإنجيل تبدو مبادىء الزهد واللاعنف والامتناع عن مقاومة الشر أكثر وضوحًا من الأناجيل الأخرى». فالمسيحية منذ البداية تنبذ أى توجه لتغيير العالم الخارجى أو محاولة جعله عالمًا كاملاً، لأن الدين

المجرد ـ كالمسيحية ـ ينظر إلى كل اعتقاد إنسانى، فى أن تنظيم العالم الخارجى أو تغييره يؤدى إلى زيادة فى الخير الحقيقى على أنه خطيئة، أو نوع من أنواع خداع النفس. فالدين المجرد إجابة على سؤال كيف تحيا فى ذاتك وتواجه هذه الذات، وليس إجابة على سؤال كيف تعيش فى العالم مع الآخرين، إنه معبد «على قمة جبل . . ملاذ» على الإنسان أن يرتقى إليه، تاركًا خلفه خواء عالم لا سبيل إلى إصلاحه، عالم يهيمن عليه الشيطان وحده» (٦٧) .

وترتب باقى الأناجيل على هذا سيكولوجية رافضة عمليّا للانشغال بالعالم الدنيوى، وغير مهمومة بتغيير التاريخ: «لا تقلق على حياتك فتقول ماذا ستأكل وماذا ستشرب» . . «إذا أوقعتك عينك اليمنى فى الزلل فاقتلعها، وإذا أوقعتك يدك اليمنى فى الزلل فاقطعها» . . «كل من ينظر إلى امرأة بشهوة فكأنه قد زنى بها فى قلبه» (متى، ٦: ٣١، ٥: ٢٨-٢٩) . «إنه مكتوب أنى سأدمر حكمة الحكيم وسأحيل عقل الحصيف إلى عدم، أين الحكيم؟ وأين الكاتب؟ وأين المجادل عن هذه الدنيا؟» (بولس، رسالة إلى أهل كورونثيا، ١: ١٩) . «وسأله الناس قائلين: وماذا نفعل إذن؟ فأجاب قائلاً لهم: «من كان له ثوبان فليعط واحدًا لمن لا ثوب له، ومن كان عنده لحم فليفعل بالمثل (لوقا، ٣: ١٠).

والقرآن يسمى المسيحية «بلاغًا»، وتسميها الأناجيل «بشارة». بشارة لأعمق ما فى الوجود الإنسانى من حقائق. «حب جارك كما تحب نفسك»، «حب أعداءك وبارك لاعنيك»، «لا تقاوم الشر». غير أن هذه المطالب تسير ضد فطرة المنطق العملى فى حياة الإنسان، مما يوجهنا نحو البحث عن معناها الحقيقى، إنها توحى بالبشارة لعالم آخر، كما قال المسيح: «مملكتى ليست فى هذا العالم» (يوحنا، ١٨: ٣٦) . ومن ثم، فإن المسيحية والدين المجرد بصفة عامة، لا يمكن لهما التأثير فى أى شيء من شأنه أن يحسن من وضع الإنسان من الناحية الاجتماعية. فالتغييرات الاجتماعية لا تأتى بواسطة الصلوات أو الأخلاقيات، وإنما عن طريق قوة مدعمة بالأفكار أو المصلحة .(٦٨) .

وأما الإسلام كدين إنسانى شامل، فوظيفته الأولى هى إنشاء صورة جديدة وكاملة للحياة الإنسانية على الأرض، تستلهم قيم السماء، ومن ثم لم يكن بمستطيع

أن ينغرس فى الأرض، أو أن ينعزل فى الوجدان البشرى، بعيداً عن الحياة العملية الواقعة، بل نهض بمهمته التاريخية فى الجمع بينهما، والتوفيق بين متطلباتهما. ولقد أشار المستشرق الكندى المعاصر ولفرد كانتول سميث فى كتابه «الإسلام فى التاريخ الحديث» إلى هذه الخاصية «الإيجابية» فى مقارنة يعقدها بين الإسلام والنصرانية، قائلا: «إن النصرانية أرجأت تحقيق ملكوت الرب - أى نظامه المثالى - إلى الآخرة، على اعتبار أنه مستحيل التحقيق فى الحياة الدنيا؛ لأن الإنسان خاطئ بطبعه، قاصر بطبعه، معوج بطبعه، فلا يمكن أن يستقيم. أما الإسلام فقد اعتبر تحقيق ملكوت الله هو مهمة الإنسان فى الحياة الدنيا لا فى الآخرة. ولذلك يسعى المسلمون دائمًا إلى محاولة تطبيقه، وإلى تقويم عجلة التاريخ كلما انحرفت عن الطريق، ولو ضحوا بأنفسهم فى سبيل ذلك، ومن ثم فإن التضحية فى الإسلام - يقصد الجهاد وإن لم يسمه باسمه! - له حصيلة إيجابية فى واقع الأرض هى محاولة تقويم هذا الواقع وإصلاح ما اعوج منه، بينما التضحية فى النصرانية ذات مفهوم سلبى، مؤداه أن يقف النصرانى أمام عجلة التاريخ المنحرفة لا ليقوّمها ولكن لتدوسه وهو واقف مكانه، فهو يفضل أن تدوسه العجلة وتقتله على أن يسمح لها أن تتجاوزه وهى منحرفة، ولكنه لا يبذل جهداً لتصحيح مسارها وردها إلى الصراط المستقيم.(٦٩).

وهنا تبزغ المفارقة الكبرى بين «الإسلام الأول»، و«المسيحية الأولى»، فقد تجنب المسيح دخول القدس لأنها مدينة «الفرّيسيّين» والمجادلين والكتاب والكفار وأصحاب الإيمان السطحى. أما محمد، فكان يذهب إلى «غار حراء» ليتعبد، ولكنه كان يعود فى كل مرة إلى المدينة الكافرة «مكة» لكى يؤدى رسالته(٧٠). وتزداد المفارقة جلاءً عند المقارنة بين وضع المسلمين الأولين والنصارى الأولين: «ففى دعاء الشهيد النصرانى الأول القديس «إتيان» لجلاديه ما يثير العجب لفرط تسامحه وسلبيته، أكثر مما يثيره الشهيد المسلم الأول «خبيب ابن عدى» الذى دعا غاضبًا وثائرًا على قاتليه بقوله: «اللهم أحصهم عدداً واقتلهم بدداً، ولا تغادر منهم أحداً»، وإن كان الرجلان قد ماتا فى سبيل إيمانهما راجيين نيل الشهادة»(٧١).

ويرجع البعض عنصر «الإيجابية» فى الإسلام إلى التراث اليهودى، وربما ينظر إليه باعتباره استعادة لمسار الدين اليهودى المنشغل بالعالم الأرضى، بل ويصفه بعض

المستشرقين بـ «الحسية» حتى فى تصوره للنعيم الأخروى، ففى تصنيف «هيجل» للأديان اعتبر الإسلام استمرارًا لليهودية، وهذه الفكرة عن الإسلام لا تنبع بالضرورة إلا من وجهة نظر المسيحية النقية المبالغة فى مسالمتها. وقد ذهب «شبنجلر» إلى رأى يشبه هذا، عندما قال: إن «كتاب أيوب كتابة إسلامية» (٧٢). غير أن الإسلام يشتمل فى الحقيقة على عناصر كثيرة غير يهودية، تجعله متجاوزًا للدينيين التوحيديين السابقين عليه، ما يجعل منه تركيبًا جدليًا من اليهودية والمسيحية، وتجسيدًا لرؤية وجودية توفيقية أو لنقل تكاملية بين عالمى الشاهد والغيب فهو من دون تخل عن روحانيته الخاصة، قد دعا إلى تغيير العالم، وتجديد التاريخ، بل وشغل نفسه بهذه المهمة فعلاً، باعتبارها الوظيفة الأساسية للحضور الإنسانى على الأرض.

ويعترف «مرسيا إليادى» فى كتابه «أنماط من الأديان المقارنة» بهذه النزعة التوفيقية للإسلام إذ يضع النبى محمد على مفترق طريق التحول من المرحلة الثانية إلى المرحلة الثالثة «الأخيرة» من مراحل التحول الروحى للجنس البشرى. ومن ثم، فالمرحلة الثالثة ـ التى لم تنته بعد ـ بدأت بمحمد، حيث يذهب «إليادى» إلى أن تاريخ العقل الإنسانى هو عملية «علمنة» عامة، وبهذه الرؤية، يقف محمد على حافة سيادة المسيحية وبداية العصر العلمانى الحديث (٧٣). ومعنى ذلك ـ حسب فهمنا ـ أن الإسلام يقف فى النقطة البؤرية للتوازن التاريخى بين العقل والإيمان. فالإسلام هنا يبدو متوجهًا نحو العالم الخارجى، حائزًا واقعيته الخاصة فى فهمه للطبيعة الإنسانية، ومؤكدًا للإنسان على أنه ليس فى حاجة إلى رفض الدين من أجل العلم، أو التخلى عن الكدح فى سبيل حياة أفضل من أجل الدين. فالأهمية البالغة للإسلام تكمن فى نزعته التوفيقية بين الطرفين، وفى إدراكه لوجود المعاناة الإنسانية، وضرورة النضال ضد المعاناة باعتباره المحك الحاسم فى التاريخ الإنسانى.

وربما نضيف إلى ذلك أن الإسلام يمثل نقطة انبثاق تاريخى لمعنى الحرية، على المستوى الوجودى العميق. فضد النزعة الاستشراقية التى تربط بين التوحيد والشمولية، أى بين واحدية الله، وبين واحدية الطريق الإنسانى إلى الحقيقة على شتى مستوياتها، وهو ربط يتنافى مع تعددية الأسباب، لا نراه منطقيًا أو قائمًا فى

النص الإسلامى، نجد ثمة ربط أعمق وأكثر جوهرية يمكن ملاحظته بين وحدانية الله وبين وحدة القانون ليس فى الطبيعة فقط تأسيسًا للعلم، كما أسلفنا، بل فى المجتمع أيضًا تأسيسا للحرية. ذلك أن الديمقراطية كنظام سياسى يحتضن فكرة الحرية لم تكن ممكنة أو متصورة من دون أن يرسخ مبدأ وحدة القانون ليظل الجميع بمظلة المساواة. ولم تكن وحدة القانون متصورة، هى الأخرى، من دون رسوخ وحدة الكون، التى تنبثق هى الأخرى عن وحدة الإله كأصل واجب الوجود لهذا الكون الموحد والمتسق، فلو كان هناك آلهة مختلفون يتنازعون ملكية هذا الكون ويتقاسمون مناطقه أوعوالمه، لكان من الصعب تطبيق نفس القانون على جميع الناس ما يهدم مبدئى سيادة القانون والمساواة الإنسانية، وهما أصل الحرية كفكرة، وجناحى الديمقراطية كنظام. وربما كان تعدد الآلهة فى العالم الإغريقى هو السبب الجوهرى فى حرمان المجتمع الأثينى من الديمقراطية الحقيقية؛ لأنه ظل مجتمعًا إقصائيًّا لم يتعمق فيه مفهوم سيادة القانون؛ لأن الناس ظلوا متمايزين، ولأن الآلهة ظلوا متعددين. وكذلك لم تكن الحياة العربية عشية الإسلام حياة مرضية، فهى من الناحية الاعتقادية والثقافية كانت حياة راكدة، حيث يمثل حرص المجتمع على الآباء وتمسكهم بأديان متفرقة وآلهة لا تهدى ولا تضل، ونشدانهم المروءة فى مراعاة العادات والتقاليد والأعراف التى أنتجتها على مر القرون، مظهر الركود والاستكانة فى حياتهم.

أما الإسلام فجاء أولا ضد الركود والجمود . . . ولذلك « فقد أنحى على التقليد وحمل عليه حملة بددت فيالقه المتغلبة على النفوس واقتلعت أصوله الراسخة فى المدارك ونسفت ما كان له من دعائم وأركان فى عقائد الأمم. كما صرف الإسلام القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه عنهم الأبناء وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين، ونبه على أن السبق فى الزمان، ليس آية من آيات العرفان، ولا مسميًا لعقول على عقول ولا لأذهان على أذهان، وإنما السابق واللاحق فى التمييز والفطرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه، وقد يكون من تلك الآثار التى ينتفع بها أهل الجيل الحاضر

ظهور العواقب السيئة لأعمال من سبقهم وطغيان الشر الذى وصل إليهم بما اقترفه سلفهم ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (الأنعام : ١١) وإن أبواب فضل الله لم تغلق دون طالب ورحمته التى وسعت كل شىء لن تضيق عن دائب»[٧٤] .

وجاء ثانيًا ضد الأسطورة . . ولذا أحكم غلق الباب أمام ما كان يعتقده العرب من الخرافات وخاصة فى آلهتهم الوثنية، ومن السحر قائلاً عن اليهود فى سورة البقرة ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ (البقرة : ١٠٢) . فالساحر كافر بشهادة هذه الآية، ويقول الرسول ﷺ : «حد الساحر ضربه بالسيف» . والمراد بالساحر من يوهم الناس بإضراره لهم زاعمًا أن له صلة بأرواح النجوم أو أرواح الجن . وأعلمنا رسول الله أن الطيرة أى التشاؤم باتجاه الطير يساراً لا يمينًا شرك . ومثلها الضرب بالحصى مع كلام غامض يوهم السامع تحقيق أمانيه كما تصنع الغجريات بضربهن الودع . ومثلهما صنيع العرَّاف، وهو المنجِّم الذى يدعى أنه يستطيع النظر فى النجوم، فيعرف أحوال الناس مما يتصل بالغيب الَذى لا يعلمه إلا الله . ومثلها الكاهن الذى يزعم أن له تابعًا من الجن يعلمه بالحوادث المستقبلة والأسرار المختبئة فى الصدور، فيقول الرسول ﷺ : «من أتى عرافًا أو كاهنًا فقد كفر بما أنزل على محمد»[٧٥] .

وجاء الإسلام كذلك ضد العبثية والعدمية . . فلم تسمح حضارته لأى رؤية سوداوية متشائمة للوجود والمصير وللمسعى البشرى فى هذا العالم أن تأخذ بخناقها، ولم تثمر نزعات هدامة كالحة كالفوضوية، أو السريالية الموغلة فى سراديب الجنس والكبت والظلام والجنون، والتى أفرزتها الحضارة الغربية . . وإذا كان ثمة مساحات تشاؤمية أو هدمية فى نسيج الحضارة الإسلامية (من مثل بعض أشعار المعرى أو الخيام، وبعض النزعات الصوفية المتطرفة فى تدمير الذات ورفض الحياة) فهى لا تعدو أن تكون بقعًا محدودة، هى بمثابة الاستثناءات التى تؤكد القاعدة ولا تنفيها[٧٦] .

والقرآن الكريم لا يكتفى بالكشف عن هذه الأمور ذات الطابع السلبى، والمؤدية إلى الإفساد الروحى والمادى، وعما يؤول إليه من دمار لحضارة الإنسان، ولرقيه

وسعادته وتقدمه، ولكنه يطلب من الجماعة المؤمنة أن «تتحرك» لوقف الدمار بأسرع ما تستطيع وبأقصى ما تطيق، لئلا يتحول «الفساد» إلى فتنة عمياء لا ترحم أحدًا ولا تبقى، وهى تدوم فوق رؤوس الجماعة كلها، ظالمًا أو مظلومًا: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال : ٢٥) .

ولا يسير المسلم فى سعيه إلى إصلاح مسار عجلة التاريخ المنحرفة عشوائيًّا، بل عبر طريق «منهج» جديد يطرحه القرآن الكريم، يؤكد على أن «التاريخ» لا يكتسب أهميته الإيجابية إلا بأن يتخذ ميدانًا للدراسة والاختبار، تستخلص منه القيم والقوانين والسنن التى لا تستقيم أية برمجة للحاضر والمستقبل إلا على هداها. ومن أجل أن نطمئن يبين لنا القرآن فى أكثر من موضع ثبات هذه السنن ونفاذها وعدم تبدلها أو تحولها. إنها موجودة أساسًا فى صميم التركيب الكونى، وفى قلب العلاقات المتبادلة بين الإنسان والعالم. ولم يفعل القرآن سوى أن كشف عنها النقاب وأكد وجودها وثقلها فى حركة التاريخ، وأنها لا تأسر نفسها فى تفاصيل وجزئيات موقوتة، بل تمتد وتمتد، مرنة منفتحة شاملة، لكى تضم أكبر قدر من الوقائع، وتلامس أكبر عدد من التفاصيل والجزئيات، وتبقى دائمًا الحصيلة النهائية، والرموز المكثفة، والدلالات الكبرى لحركة التاريخ» [٧٧] . ففى سورة آل عمران التى تتحدث عن هزيمة المسلمين فى معركة أحد «٣ هـ» ترد الآيات التالية : ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (١٣٧) هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (١٣٨) وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (١٣٩) إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (١٤٠) وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران ١٣٧ ـ ١٤١) .

ولا شك فى أن أى تأخر أو اهتزاز فى ممارسة هذه السنن والقوانين، إنما يؤدى إلى تمييع الحركة التاريخية، وعدم انضباطها، وبالتالى يؤول إلى موقف نقيض لمفاهيم الحق والعدل. وهنا تصبح الحضارات كافة، بما فيها الإسلامية، عرضة لتحديات التدهور والانهيار بمجرد غياب شروط الفعل الحضارى المضمنة فى تلك السنن والقوانين، أو فقدانها الحد الأدنى من الحضور المطلوب: « فليس ثمة حصانة إلهية

مسبقة لهذه الحضارة أو تلك بسبب نزوعها الدينى أو الإيمانى، فإن استمرارية الحضارة رهن بما يصنعه أبناؤها أنفسهم فى ضوء جملة من الضوابط والمعايير والعوامل التى إذا أسىء التعامل معها سيقت الحضارة إلى مصيرها المحتوم، فليس ثمة فى سنن الله فى الخلق، ونواميسه فى العالم محاباة أو مداجاة، وإنما هى الأسباب التى تقود إلى نتائجها المنطقية العادلة. هذا التدهور، أو السقوط، لا يجىء إلا بعد أن تكون الجماعة قد استنفدت مبررات استمرارها، ومن ثم فإن أية ضربة توجه إليها تكون كافية لإزاحتها من مواقعها وفسح الطريق أمام الجماعات الأكثر فاعلية وفق مفهوم المداولة القرآنى (٧٨). وقد تجىء هذه الضربة على شكل غزو خارجى، أو عصيان داخلى، أو اصطراع طبقى، كما أنها قد تجىء بصيغة كارثة طبيعية قاسية تفوق فى تحديها قدرة الجماعة المفككة على الرد والصمود: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (٦٥)﴾ (الأنعام ٦٥). ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ (٩٧) أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ (٩٨)﴾ (الأعراف ٩٧ ـ ٩٨).

ومهما بدا لفترة من الوقت أن حضارة ما قد حققت تفوقًا ساحقًا على سائر الحضارات المعاصرة لها، فإن إرادة الله حالت دائمًا دون استمرار خضوع الجنس البشرى لسيطرة قوة منفردة. وهذه واحدة من دلائل الأعجاز فى القرآن. إذ قرر هذا القانون الحضارى الأزلى، قانون استمرار انقسام الجنس البشرى إلى عقائد مختلفة وإلى شعوب متعددة. وهذا القانون الذى أشار إليه القرآن واعترف به المفهوم الإسلامى، أكده التاريخ الإنسانى قبل نزول القرآن وخلال القرون التى تلت نزوله، وتؤكد كل الدلائل استمراره إلى أن يرث الله الأرض (٧٩).

والقرآن الكريم يعرض لمبدأ «المداولة» كفعل دينامى يستهدف تمحيص الجماعات البشرية، وإثارة الصراع الدائم بينها، الأمر الذى يتمخض عنه تحريك الفعل التاريخى، وإيجاد التحديات المستمرة أمام المنتمين إلى هذا المذهب أو ذاك. وتبقى علاقة الاستبدال هذه ماضية إلى أهدافها، تداول الأيام بين الناس، بإرادة الله، تضع أقوامًا وترفع آخرين: ﴿كَمْ تَرَكُوا مِن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (٢٥) وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ (٢٦) وَنَعْمَةٍ

كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ ﴿٢٧﴾ كَذَٰلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ ﴿٢٨﴾ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ (الدخان ٢٥ ـ ٢٩) . وهذا الاستبدال التاريخى أو الحضارى الذى يحدثنا عنه القرآن فى أكثر من موضع لا يجىء وفق أساليب متعسفة ومباشرة وبمقتضى حدود زمنية صارمة كالأرقام، إنما هى سنن الله فى التاريخ وإرادته النافذة من خلال النواميس ذاتها التى تؤول إلى تحقق هذا الهدف الخطير (٨٠) : ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ ﴿١٣﴾ وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِن بَعْدِهِمْ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾ (إبراهيم ١٣ ـ ١٤) . وفى سورة العنكبوت يأتى استخدام العقل بمعنى الاعتبار من أحداث التاريخ ﴿إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٣٤﴾ وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (العنكبوت، ٣٤ ـ ٣٥) . تعرض هذه الآية مشهدًا طلليًا لقرية سلمها الفسق إلى الخراب. ولأن القرآن الكريم هدى ورحمة للعالمين، فإنه يعرض هذا المشهد على متلقيه ليقدم لهم نموذجًا عن المصير الذى ينتظر من يفسق عن أمر ربه ولا يسلك طريقًا آمنة بالابتعاد عن الفسق، والذى يعى وظيفة عرض القرآن الكريم لهذا المشهد هو من لديه تلك الملكة التى يتمكن بها من الاعتبار، وهى العقل الذى يعنى هنا الإجراء الذهنى الواجب أثناء السعى نحو بناء المستقبل البعيد عن أسباب الانهدام. (٨١) .

وحتى لا يغلق الإسلام الباب أمام روعة الجدل التاريخى، على أهميته الكبرى، فهو لا يتصور العقاب أو السقوط كإبادة نهائية للجماعة، أو تصفية جسدية لا تبقى لها أثرًا، كما كان الحال مع عدد من الأقوام البائدة، إنما هو التمزيق والتفكيك والتشتت الذى يتسبب فى إرغام هذه الجماعة أو تلك على التنازل عن مركزها القيادى، والتراجع إلى الخطوط الخلفية لكى تمارس التبعية للجماعات الأقوى، بعد أن كانت متبوعة مطاعة : ﴿**وربك الغنى ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم ءآخرين**﴾ (الأنعام : ١٣٨) . كما أنه يبقى على دوافع الأمل فى عودة النهوض مرة أخرى، وفى حركة متجددة مرة ومرات، طالما استهدت بالسنن التاريخية الراسخة. فالمداولة بين الأمم لا تجىء فى كتاب الله بصيغة حتمية مقفلة ونزوع مترع بالتشاؤم ـ كما هو الحال فى العديد من المذاهب الوضعية ـ لكنها ـ على العكس ـ توحى بالحركة الدائمة، والتجدد، والأمل، وتقرر أن التاريخ ليس حكرًا على أحد، ومن ثم فلا مبرر لليأس والهزيمة، فمن هم فى القمة الآن، يمكن

أن تنزل بهم حركة الزمن إلى الحضيض، ومن هم فى القاع يمكن أن تصعد بهم الحركة نفسها، من خلال فعلهم وحركتهم واختيارهم، إلى القمة» (٨٢).

إن المداولة القرآنية تحمل شروط إيجابيتها التاريخية كافة: حركة العالم المستمرة، وتمخض الصراع الفعال، وديمومة الأمل البشرى الذى يبقى التاريخ مفتوحًا على مصراعيه أمام كل حركة تجديدية تستهدى بسننه، وتزيد من رقيه، ومن سيطرة إنسانه على الأرض، فى معية الله، تحقيقًا لوظيفة الاستخلاف، حيث لا يبقى الإسلام مجرد مجموعة مقفلة من القواعد والتشريعات، بل يصير هو دومًا أفضل وأبدع القواعد والتشريعات والرؤى والسلوكيات التى تصنع التحضر، وترتقى بالإنسان، فى كل مرحلة من مراحل التاريخ، طالما أنها لا تصطدم «بوضوح» بعقيدة التوحيد، ولا تنحرف عن المعنى النهائى الكامن خلف مسيرة الإنسان على الأرض، ولا تعادى نزوعه الأبدى، وتوقه الدائم إلى العودة النهائية إلى أحضان الله، عندما تنتهى رسالته، بنهاية الزمان ويحدث العناق المؤجل بين الأزل والأبد.

* * *

الهوامش :

١ ـ د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ومكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م ، ص١٥١ ـ ١٥٢ .
٢ ـ المرجع السابق، ص ٤٣٧ .
٣ ـ المرجع السابق، ص ٤٣٨ .
٤ ـ نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص١٣ .
٥ ـ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص٢٩٨ .
٦ ـ ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص٢٥ .
٧ ـ ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، المرجع السابق، ص١٢٥ .
٨ ـ عباس محمود العقاد، الله : كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، مرجع سابق، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥ .
٩ ـ د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، ١٨٢ .
١٠ ـ د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص٣٨ ، ٣٩، ٧٢ .
١١ ـ د. زكى نجيب محمود، أفكار ومواقف، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ ، ص٢٥٧ ـ ٢٦٠ .
١٢ ـ محمد الغزالى، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الحادية والعشرون، ٢٠٠٤، ص٢٢٠ .
١٣ ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر ، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م ، ص ٤٢ .
١٤ ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٩٦ .
١٥ ـ المرجع السابق، ص ٩٨ ـ ٩٩ .

16- Ali Shariati, Hajj, trans. Laleh Bakhtiar (Tehran, 1988), pp. 54-56.

نقلا عن : كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٣٧٥ .
١٧ ـ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص١٠٥ .
١٨ ـ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافى العربى، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، ص٢٦٠ .
١٩ ـ المرجع السابق، ص٢٦١ ـ ٢٦٢ .
٢٠ ـ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص٢١٧ .
٢١ ـ المرجع السابق، ص٢١٧ .

22- R. Levy, The Social Structure of Islam (Cambridge, England, 1957) , p. 460 .

نقلا عن : د. سيد حسين نصر ، مقدمة رلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة د. سيف الدين القصير، دار الحوار ، اللاذقية ، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٦ ـ ١٧ .

٢٣ـ نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص٢٨٤ـ ٢٨٥ . .

٢٤ ـ د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص١٦٠ ـ ١٦١ .

٢٥ ـ المرجع السابق، ص١٩٨ـ١٩٩ .

٢٦ ـ المرجع السابق، ص٢١٣ـ٢١٦ .

٢٧ ـ د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص١٠ .

٢٨ـ د. عماد الدين خليل، مدخل رلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٣ـ ٣٤ .

٢٩ ـ د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص٨٠ .

٣٠ـ همايون كبير، العلم والديمقراطية، والإسلام، تأليف همايون كبير، ترجمة عثمان نوية، وزارة الإرشاد القومى، القاهرة، ص٩ـ١٩ . نقلا: جمال البنا، روح الإسلام، مرجع سابق، ص١٠٢ـ ١٠٤ .

٣١ ـ البيرونى، كتاب الهند، ج١، ص ١٩٦ وما يليها، نقلا عن : د. سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مرجع سابق، ص٩٤ .

٣٢ ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ١٥٣ .

٣٣ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٣٠٨ .

٣٤ ـ د. سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٠ .

٣٥ـ د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٦ـ٢٧ .

٣٦ ـ د. سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٧ .

٣٧ ـ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص٢٩١ .

٣٨ ـ د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٦٥٠ـ٦٥١ .

٣٩ـ المرجع السابق، ص٤٧٣ ـ ٤٧٥ .

٤٠ ـ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص٣٠٩ـ٣١٠ .

٤١ ـ د. زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٥٠ .

٤٢ ـ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص١٠٥ـ١٠٧ .

٤٣ـ القاضى عبد الجبار : «متشابه القرآن» سبق ذكره، ص : ٣٤ـ٣٦، نقلا عن: د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافى العربى، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، ص ٢٦٨ـ٢٦٩ .

٤٤ ـ الدكتور أحمد محمود صبحى، الزيدية، الزهراء للأعلام، القاهرة، ص ١٣٧ .

٤٥ ـ د. محمد سعاد جلال، مجلة الهلال ـ عدد يناير سنة ١٩٨٠ ص ٤٣ ـ ٤٤ . نقلا عن : جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص ٣٠ .

٤٦ ـ أبو الحسن الماوردى : أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، ط٣، القاهرة ١٣٧٥ / ١٩٥٥، ص١، ٣، ٤ . نقلا عن: د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، مرجع سابق، ص٥٨ـ٥٩ .

٤٧ ـ أبو الوليد بن رشد، فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م، ص٣١ـ٣٢ .

٤٨ـ المرجع السابق، ص ٣٢.
٤٩ ـ المرجع السابق، ص٣٣ـ ٣٤ .
٥٠ ـ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص٢٦٦ .
٥١ـ سيد قطب، كتاب خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، مرجع سابق، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .
٥٢ـ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م، ص١٣ .
٥٣ ـ مالك بن نبى، شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مسقاوى، ود. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩ ، ص٥١ .
٥٥ـ المرجع السابق، ص ٥٥ .
٥٦ ـ د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٨٠ .
٥٧ ـ جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٨٤، ٨٧ .
٥٨ ـ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٩٨ .
٥٩ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٨٦ .
٦٠ـ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص٩٢ـ ٩٣ .
٦١ـ المرجع السابق، ص٦٦ .
٦٢ ـ د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص٧٢ .
٦٣ ـ المرجع السابق، ص ٤٣، ٤٤ .
٦٤ ـ جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص ١٠٠، ١٠٥ .
٦٥ ـ عبد الرحمن البزاز : بعض خصائص التشريع الإسلامى (من روح الإسلام) ، ص١١٤ ـ ١٢٠ ، نقلا عن : د. فهمى جدعان، كتاب أسس التقدم عند مفكرى الإسلام ، مرجع سابق، ص٣٦٥ـ ٣٦٦ .
٦٦ـ سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الإسلام، مرجع سابق، ص٥ .
٦٧ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٥ .
٦٨ ـ المرجع السابق، ص ٢٧٦ـ ٢٧٧ .
٦٩ ـ ولفرد كانتول سميث ، «الإسلام فى التاريخ الحديث» نقلاً عن: محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامى، مرجع سابق، ص ١٠٢ .
٧٠ ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٩ .
٧١ ـ إميل درمنغم، الشخصية المحمدية. . السيرة والمسيرة ، مرجع سابق، ص١٨٤ .
72- George W. F. Hegel : Eegel : Early Theological Writings, trans. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), " Oswald Spengler : The Decline Of the West, trans .. (New York : A.A. Knopf, 1926) .

نقلا عن: على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٨
73- Mercea Eliade : Patterns in Comparative Religion, trans ì (New York : Sheed & Ward, 1958).

نقلا عن : على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٨ .

٧٤ـ الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص١٤٧ .

٧٥ـ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٥١، ٥٢ .

٧٦ـ د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق ، ص ٧٥ .

٧٧ـ المرجع السابق، ص٢٨ـ٢٩ .

٧٨ـ المرجع السابق، ص١٥١ .

٧٩ـ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد . . الأقليات . . الأناجيل، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص٢٢ .

٨٩ـ عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٥٣ .

٨١ـ سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ١١٦ ـ ١١٧ .

٨٢ ـ عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٥١، ١٥٢ .

* * *

الفصل الثانى

النبوة .. صفاء الإنسانية وعقلانية المعجزة القرآنية

يتميز الدين التوحيدى - الحنيفى - بأن واسطة العقد فيه، وهى الألوهية، تأتى عن طريق الوحى عن الله، والوحى فى التقليد الإبراهيمى الحنيفى أكثر وضوحًا عنه فى الأديان الطبيعية: إله شخصى يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه، فالمصدر التاريخى الحقيقى والضامن النهائى لصدق تجربة المؤمنين الدينية يتمثل فى حقيقة أساسية هى أن الله قد أظهر نفسه للبشر، غير أن هذا الظهور يتم بطريقة غير مباشرة تحافظ على الفجوة الواسعة بين الله والإنسان، أى عبر الوحى، اللهم سوى فى لحظات نادرة «قدسية» يتجلى الله فيها للإنسان/ النبى على نحو من الأنحاء تأكيداً لاصطفائه، وتثبيتا لحضوره، وغالبًا ما يكون ذلك عند ابتداء أمر الرسالة، كما حدث بالنسبة إلى موسى فى الطور.

وبينما كان الوحى فى اليهودية عبارة عن خروج الله عن أحديته عندما «كان ولا شيء معه» فخلق العالم وما فيه. ومع ذلك لم يفقد واحديته بل بقى وحيداً متعاليًا على العالم، فإنه قد تحول مع نظرية التثليث فى المسيحية من الكشف إلى التجسد: تجسد الله فى عيسى ابن مريم، هذا الابن الذى تقول عنه نظرية التثليث: «لا أب له غير الله نفسه». وهكذا، فما تم تدريجيًا منذ بدء الخليقة، وعبر مسار تجلى الله فيه لمخلوقاته فى صور متعددة ومناسبات شتى، قد بلغ كماله وتمامه عندما «امتلأ زمان النبوة وكشف الله عن نفسه نهائيًا وللمرة الأخيرة فى يسوع» (عيسى). ومن هنا صار الأخير يجسد كمال الوحى، على مستوى موضوعه ومصدره فى آن واحد. ولم يكن هذا الوحى الذى تجسد فى عيسى مجرد إلهام أو رؤيا ولا مجرد كلام، بل لقد اتخذ

شكل حلول الله ذاته فى شخص المسيح [1]. ذلك أن المسيحية قد جعلت من «الكلمة» قاعدة لاهوتية، تركزت فيها وحدة الثالوث الإلهى الأب والابن والروح القدس.

وعلى هذا النحو أدى التبشير المسيحى بالإله - الإنسان إلى إزالة الفجوة بينهما، حيث تلاقى الاثنان ضمن الزمان والمكان، ليحقق الإنسان خلاصه من خلال لقائه بإلهه الحاضر معه على الأرض وفى السماء، وكان ذلك بمثابة انتكاسة كبرى فى مسار الدين - الحنيفى - الذى كان من سماته الأساسية أن الألوهية تأتى عن طريق الوحى إلى النبى / الإنسان، لا التجسد أو الحلول فى ذلك النبى/ الإنسان.

وأما نبوة محمد «ﷺ» فقد جاءت مصححة متممة لكل ما تقدمها من فكرة عن النبوة، كما كانت عقيدة الإسلام التنزيهية مصححة متممة لكل ما تقدمها من عقائد بنى الإنسان فى الألوهية، إذ مع الإسلام تعود فكرة الوسطاء السامية / التقليدية بين الله والإنسان صافية واضحة، فالله واحد أحد مطلق يتجاوز الزمان والمكان. والإنسان مخلوق ضمن المخلوقات، ولكنه مكرم بالاستخلاف على مكان محدود فى زمن محدد، ومن ثم فالمسافة الفاصلة أو الفجوة بينهما واضحة لا تسمح بأى نوع من أنواع الخلط، فلا تأليه للإنسان، ولا أنسنة للإله. والأنبياء فى الإسلام مكلفون بتبليغ الوحى، ولكنهم ليسوا سوى مرشدين، بالنسبة لمجموع البشر الآخرين الذين هم أنداد لهم وجوديّا، وإخوانهم إنسانيّا. لكن ميزة الأنبياء المرسلين الكبرى هى صلابتهم فى الدفاع عن الحق والخير، بـ«الدعوة» المستديمة، وبالسلوك اليومى، فى كل عمل: إنهم هداة يجعلون من حياتهم نموذجًا قويمًا يحمل معه شهادته على نفسه.

وفى هذا الفصل الثانى ثمة محاولة لاستقصاء الحضور العقلانى، والتاريخى للنبوة فى الإسلام، وذلك فى مباحث ثلاثة متوالية.

ففى المبحث الأول: «عقلانية الوحى» ثمة استقصاء للحضور العقلانى للرسول الكريم «ﷺ» ضد ما كان قد رسخ فى أذهان الناس كأمر مقضى، وهو أن الخوارق قرينة الوحى، والمعجزة هى الدليل الوحيد على النبوة. وبديلاً عن المعجزة التقليدية، بمعنى الإتيان بأفعال تخرج على سياق مألوف العقل، قد تكون فى توقيف سنن الكون على نحو يتوقف معه قانون الطبيعة نفسه، أو فى تعطيل العلاقة السببية بين مكونات الطبيعة، كان النبى الكريم «ﷺ» يتحدى مخالفيه بمعجزة «عقلية» وهى البيان القرآنى الذى كان معجزة لغوية لمعاصريه من أهل الفصاحة، من خلاله تمكن

محمد «ﷺ» من إعادة صياغة العقل العربى حسب نظام الفكر الجديد الذى تضمنه النص القرآنى.

وفى المبحث الثانى: «إعجاز النص» ثمة استقصاء للإعجاز القرآنى الأول «إعجاز البيان» والذى لم تأخذ السنون منه، بل أضافت إليه ما يسميه البعض «الإعجاز العلمى للقرآن» ولكننا نفضل تسميته بـ «إعجاز التعقل الكونى للقرآن»، أى قدرة القرآن الكريم على تعقل المبادئ الكونية بطريق السلب والإجمال.

والإجمال هنا بمعنى طرح مبادئ وقواعد مجملة لا مجال للتفصيل فيها؛ لأن التفصيل هو شأن العلم التجريبى لا الرسل أو الكتب المقدسة التى تبقى رسالتها الأساسية الإيمان، **وإن تأسيسًا على العقل**. وأما **السلب** فيعنى أن القرآن الكريم لا يبادر بتقديم نظريات علمية مكتملة، وموجبة ربما عانت من أزمة مصداقية بفعل نمو العلم ومناهجه، بل يؤكد على السنن الكونية الراسخة التى لا سبيل إلى تغيرها، والتى يعمل العلم بحقائقه النسبية، ونظرياته المتغيرة على هديها. والنسبية أمر مقبول فى العلم، بل ضرورة لتقدمه عبر آليات القطيعة المعرفية المتوالية مع المناهج القائمة فى كل مرحلة من مراحل التاريخ والعلم على السواء. ولكنها غير مقبولة فى مجال الدين؛ إذ تضع الوحى فى صدام مع العقل، على نحو ما نسب إلى العهد القديم من نظريات قاطعة حول خلق الكون، والإنسان، والطوفان، وغيرها مما يصطدم الآن بالعلم الحديث.

وأما فى المبحث الثالث: «تاريخانية الرسالة» فثمة استقصاء للبعد التاريخانى فى الإسلام. وتحديد تلك الكيفية التى جمع بها بين الثبات الذى يضمن استمرار الدين ورسوخه، وبين التغير الذى يمنحه حيويته فى الزمان، ومرونته مع المكان. ويدلل الكاتب هنا على أن الثبات الذى يمنح الإسلام «تاريخانيته» لا يتصالح فقط معه، بل وينبع من التغير الخاضع لـ «تاريخيته» حيث إن الشرط الضرورى لتحقيق فعالية الدين هو قابليته للتأنسن والتكيف المستديمين مع حقيقة التنوع الإنسانى، وهو تنوع ظاهر فى إطار الإنسانية الواحدة، وفى داخل كل أمة، بل وفى سياق الإنسان الواحد الذى تتعدد أذواقه، وتتغير معتقداته، بتعدد أطوار حياته، ولا شك فى أن عجز الدين عن التكيف مع هذه التعددية ــ أى حاسة «التغير» ــ هو ما يحرمه من ملكة «الاستمرار»، والعكس.

مبحث أول : عقلانية الوحى

لعل فكرة الوحى هى أكثر الصفات التى تميز الأديان السماوية الكبرى ذات الأصول السامية، اليهودية والمسيحية والإسلام. والوحى بداءة قضية لا يستطيع العقل أن يثبتها بوسائله الخاصة، كما لا يستطيع أن ينفيها؛ **أولا**: لأن وجود الله بديهة عقلية، إذ هو القصد والغائية والحكمة، وهى مكونات العقل، ومن ثم فليس مستغربًا أن يوحى الله تعالى إلى بعض البشر، فليس فى هذا الوحى ما يمس اتفاق صفات الله تعالى مع العقل، بل إن ذلك هو ما يجعل الصلة بين الله والناس تؤدى عن طريق الوحى؛ لأن الاتصال المباشر قد يوحى برؤيته تعالى، وقد استبعد القرآن هذا وقال ﴿لا تدركه الأبصار﴾ **وثانيا**: لأن بعض صفات الله تعالى وما يتعلق بذاته لا يمكن للعقل أن يصل إليها، ولا بد أن يكشف الله تعالى بعض ما يشاء منها. وهذا أيضًا أمر لا يخالف العقل، بل إنه يتفق معه. فكل محاولات الفلاسفة للوصول إلى ذات الله تعالى بعقولهم كانت خطوطًا عريضة لم تستطع أن تتعداها، فجاء الوحى مكملا عمل العقل [٢]. **وثالثا**: لأن من أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل إليه وحده وهو تفصيل اللذائذ والآلام وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه ما. ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه لا فى هذه الحياة ولا فيما بعدها كصور العبادات كما يرى فى أعداد الركعات وبعض الأعمال فى الحج فى الشريعة الإسلامية، وكبعض الاحتفالات فى الديانة الموسوية، وضروب التوسل والزهادة فى الديانة العيسوية، فكل ذلك مما لا يمكن للعقل البشرى أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه. . ولهذا كله كان العقل الإنسانى محتاجًا فى قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له فى الحياتين، إلى معين لمعرفة ما ينبغى أن يعرف من أحوال الآخرة، وبالجملة فى وسائل السعادة فى الدنيا والآخرة، وذلك المعين هو النبى [٣].

أولا : الوحى السماوى ومعجزات الأنبياء

يتميز الوحى ـ كمفهوم مركزى فى الأديان السماوية ـ بفئة من الكلمات التى لا يمكن أن تستعمل على وجه الخصوص فى أى وجه من وجوه السلوك الكلامى الإنسانى المعتاد، مثل كلمة «تنزيل» التى لا يمكن أن تستعمل أبداً للإشارة إلى فعل كلام عابر بين إنسان وإنسان» لأن المعنى «الأساسى» للكلمة ـ من حيث أصلها الاشتقاقى ـ يمنحها وضوحًا خاصًا يحظر عليها أن تستخدم إلا للتواصل فوق الطبيعى، ذلك أن الجذر الذى اشتقت منه الكلمة «ن ز ل» يعنى الانتقال من «أعلى إلى أسفل». ولهذا، فإن للتنزيل معنى «جعل شىء ما يهبط أو ينزل» وهذا هو ما يجعل «الوحى» نوعًا خصوصيًا وغير طبيعى من الظاهرة اللغوية، فالمتكلم فيه هو الله، والمستمع هو الإنسان، وهذا يعنى أن «الكلام» هنا يتم بين نظام وجود خارق للطبيعة، ونظام وجود طبيعى [٤].

لذا، فليس ثمة توازن أو انسجام وجودى بين المتكلم والسامع مثلما يحدث بين طرفين يقفان على أرضية التساوى الوجودى: إنسان يتكلم ويفهم من قبل إنسان آخر، فلا يمكن أن يكون هناك تواصل لغوى بين إنسان، ولنقل حصان، لأنه لا يوجد تساو فى مستوى الوجود بين الإنسان والحيوان، أية ما تكون درجة ذكاء الأخير. وأقصى ما يمكن أن يقوم بين الشريكين فى حالة كهذه هو تبادل للعلامات غير لفظى أو فوق لغوى، وذلك لسببين مترابطين جداً : **الأول:** هو افتقارهما إلى نظام علامات مشترك بينهما. **والثانى:** هو الاختلاف الجوهرى بينهما فى الطبيعة الوجودية، ويصح الشىء نفسه نظريًا من ناحية الاستحالة على التواصل اللغوى بين الله والإنسان. ذلك أنه هنا أيضًا لا يوجد نظام علامات مشترك بينهما، وثمة اختلاف أنطولوجى جوهرى يفصل أحدهما عن الآخر. وإذا كان العائق الأول فى حالة «الوحى القرآنى» المتعلق بنظام العلامات المشترك قد تم تجاوزه بأن اختار الله بذاته اللغة العربية كنظام مشترك بينه وبين الإنسان، فإن استثنائية هذه الظاهرة تبقى؛ لأن التواصل اللغوى الأصلى هنا يتم بين مستويى وجود من عالمين منفصلين، بما يتضمنانه من مسافة لا نهائية من الانفصال الجوهرى. ومع ذلك، فإن الله يكلم الإنسان، والإنسان يسمع الكلمات ويفهمها [٥].

وقد أدرك هذه النقطة بوضوح بعض المفكرين المسلمين، فالكرماني ـ على سبيل المثال ـ يقول في شرحه لـ «الصحيح» : يتألف الوحي من تواصل لفظي بين الله والإنسان. لكن لا يمكن من الناحية النظرية أن يكون هناك «تحاور» أو «تعليم» أو «تعلم»، ما لم يتحقق بين الجانبين نوع من المساواة، أي علاقة «مناسبة» بين «القائل» و«السامع». كيف يمكن ـ إذن ـ لعلاقة غير اعتيادية كهذه أن تتحقق بين الله والإنسان؟ يعقب الكرماني قائلاً: ثمة طريقان ممكنان: إما أن على السامع (ب) أن يخضع لتحول شخصي عميق تحت التأثير الساحق لقوة المتكلم (أ) الروحية، أو أن على المتكلم أن يتنازل ويكتسب خاصية السامع بطريقة ما[٦].

ووفقًا للقرآن نفسه، هناك فقط ثلاثة أنواع ممكنة من التواصل اللفظي بين الله والإنسان، حيث ورد لفظ الوحي في القرآن في ستة مواضع كلها إعلام من الله تعالى إلى الأنبياء، وهذا هو الذي نبحث في كيفيته. وقد عبر القرآن عن فعل الإيحاء بالإنزال وعن الموحى بالتنزيل، فقال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ ۝ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ (آل عمران: ٣ ـ ٤)، ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحاقة: ٤٣، والواقعة: ٨٠). كما عبر عنه بالإلقاء فقال سبحانه: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ (المزمل: ٥). كما عبر عنه بالتكليم، فقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ (الشورى: ٥١). وفي هذه الآية يبين الحق ـ سبحانه ـ أنه يختص بكلامه من شاء من عباده، وجعل الوحي هنا نوعًا من أنواع كلام الله للأنبياء، كما جعله قسيمًا لنوعين آخرين من التكليم، وهما التكليم من وراء حجاب، والتكليم بواسطة ملك يرسله إليه فيبلغه ما يشاء الله ـ عز وجل ـ أن يبلغ[٧].

نحن ـ إذن ـ إزاء تحديد جديد لمعنى الوحي جاء به الإسلام ليحصره في ثلاثة مستويات هي[٨] :

١ـ **مستوى الوحي بمعنى الإلهام و«التسخير»** سواء تعلق الأمر بالجماد، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢)، أو بالحيوان كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾

(النحل : ٦٨) أو بالإنسان كقوله : ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص : ٧). وهذا النوع كان معروفًا عند العرب، واشتهر باسم «الإلهام».

٢ـ **ومستوى ﴿الكلام من وراء حجاب كما كان الشأن مع موسى. قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾** (النساء : ١٦٤). وهذا النوع تعرفه اليهود، وقد عرفه عرب ما قبل الإسلام عن طريقهم. ويدخل فى هذا ـ من معهود العرب ـ الكهانة والسحر والعرافة وما أشبه ذلك، مما يكون تنبأوا بواسطة «حجاب» مثل قراءة الكف والفنجان إلخ. وهناك من المفسرين من قال إن موسى قد كلمه الله من وراء حجاب، أى بواسطة الشجرة التى كان بجانبها.

٣ـ **أما المستوى الثالث من مستويات الوحى** فى الآية المذكورة، فهو أن يبعث الله **ملاكًا رسولاً**، هو جبريل بالتحديد، ينقل كلام الله إلى الإنسان الذى اختاره الله رسولاً إلى البشر. وهذا النوع لم يكن للعرب علم به، لا فى معهودهم الخاص ولا فيما كان يمكن أن يعلموه بواسطة أهل الكتاب.

وقد جمع الوحى إلى النبى محمد ﷺ بين المستويين الأول أى «الإلهام» والمستوى الثالث أى «استقبال الملك الرسول». أما الإلهام فيمكن التعرف عليه من خلال الحديث النبوى. ففى خبر مشهور جدًا(*) مرجعه عائشة، يروى أن الحارث بن هشام سأل النبى ﷺ مرة قائلاً: يا رسول الله كيف يأتيك الوحى؟ فأجاب النبى: «أحيانًا يأتينى «مثل صلصلة الجرس»، وهو أشده على، فيفصم عنى وقد «وعيت» عنه ما قال». وينبغى هنا أن يوجه الانتباه إلى استعمال صيغة الماضى التام «وعيت» فى الجملة الأخيرة، وهى حقيقة ذات أهمية بالغة فى هذا السياق. ويبدو أن ما يحاول أن يوصله النبى ﷺ بهذا هو أنه فى حين تلقيه الوحى فعلاً لا يعى سماع كلمات واضحة منطوقة. إن كل ما يسمعه هو شىء يشبه ضجة غامضة غير مبينة (دوى)، ولكنه حالما تنقطع، ويعود هو إلى مستوى الوعى الإنسانى العادى، يدرك أن الضجة قد تحولت إلى كلمات واضحة ذات معنى. وأما فى حالة التواصل من خلال رسول خاص، فإن النبى لا يسمع الكلمات المنطوقة فحسب، بل يرى المتكلم أيضًا. وإلى

(*) البخارى، صحيح البخارى، بشرح الكرمانى، الباب الأول، الحديث رقم ٢.

هذا النوع من التواصل يشير النصف المتبقى من «الحديث» السابق نفسه حيث يواصل النبى ﷺ كلامه : «وأحيانًا يتمثل لى الملك رجلاً يكلمنى ، «فأعى مباشرة ما يقول» . وهنا علينا أن نلاحظ أن الفعل «وعى» الذى ظهر بصيغة الماضى التام (وعيت) فى النصف الأول من القطعة ، يظهر هنا بصيغة المضارعة «أعى» ، وهذا يوحى بوضوح أن محمداً ﷺ فى هذه الحالة فقط يسمع كلمات منطوقة حقيقية ، ويرى صورة الملاك(٩) .

وأيّا ما يكون عليه الأمر ، فلا يمكن أن تتأسس علاقة تواصل بين الموجود الخارق للطبيعة والإنسان إلا عن طريق تحول عميق وخارق لطبيعة شخصية الإنسان ، فثمة شىء فوق طاقته ، شىء ضد طبيعته يأتى لينفذ بالقوة إلى ذاته . ومن الطبيعى تمامًا أن يسبب هذا الاتصال ألمًا ومعاناة شديدة الحدة ، ليس ذهنيّا فقط ، بل حتى جسديًا أيضًا . وقد حدث هذا لمحمد ﷺ فعلا ، فالحديث يخبرنا عن معاناته الحادة وآلامه الجسدية وشعوره بالاختناق فى تلك اللحظات . تروى عائشة ـ رضى الله عنها ـ وهذا واحد من أشهر «الأحاديث» الموثوق بصحتها حول الوحى : «لقد رأيته والوحى يتنزل عليه فى اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقًا» وتخبرنا «أحاديث» أخرى أنه إذ يتنزل الوحى عليه ، يكفهر وجهه ، وقد يسقط على الأرض أحيانًا كالمغمى عليه ، وأحيانًا يئن أنينًا كالخوار ، إلى آخره (١٠) .

والنبى قد يحتاج إلى أن يتثبت من الوحى أولا قبل غيره من الناس فيؤمن بنبوة نفسه ، وبظاهرة الوحى كطريق للمعرفة جديدة بالنسبة له ، ثم يحتاج بعد ذلك إلى براهين تثبت كونه نبيّا مبعوثًا من الخالق للناس ، يبرز هذه البراهين كمقدمات أساسية ليقيم الحجة على مدعاه ؛ ولذلك لا مانع أبدًا من أن يضاف إلى خلق العلم الضرورى فيه ليعرف أنه نبى ، دليل آخر هو المعجزة التى يكون ظهورها من البراهين المثبتة لنبوة من ظهرت على يده ؛ لأن النبى يستند إليها فى دعواه أنه مبلغ عن الله ، فإصدار الله لها عند ذلك يعد تأييدًا منه له فى تلك الدعوى ، ومن المحال على الله أن يؤيد الكاذب فإن تأييد الكاذب تصديق له وتصديق الكاذب كذب وهو محال على الله ، فمتى ظهرت المعجزة وهى مما لا يقدر عليه البشر وقارن ظهورها دعوى النبوة علم بالضرورة أن الله ما أظهرها إلا تصديقًا لمن ظهرت على يده (١١) .

والمعجزة تعنى فى أبسط تعريفاتها الإتيان بأفعال تخرج على سياق مألوف العقل، فهى أفعال خارقة لا يتصورها العقل تمامًا فى إدراكه المعتاد. وهى قد تكون فى توقيف سنن الكون على نحو يتوقف معه قانون الطبيعة نفسه. أو تكون فى تعطيل العلاقة السببية بين مكونات الطبيعة فقط. والمهم هنا هى أنها تكون معطاة من الله لنبيه دليلاً على نبوته التى يؤكدها اتصاله بالله خالق الطبيعة حتى أنه ليمنحه سرها ويعطل من أجله قوانينها. وشروطها كما حددها الإيجى سبعة(١٢):

(١) أن تكون فعلاً لله تعالى، أو ما يقوم مقام الفعل.

(٢) أن تكون خارقة للعادة.

(٣) أن تتعذر معارضتها، وتلك حقيقة الإعجاز، إذ يتحدى النبى الناس أن يأتوا بمثلها.

(٤) أن تظهر على يد مدعى النبوة ليعلم أنها تصديق له فى دعواه.

(٥) أن تكون موافقة للدعوى ليكون ظهورها دليلاً على صدقه، ونازلاً منزلة التصريح بتصديق الله إياه.

(٦) أن لا تكون المعجزة مكذبة له فى دعواه.

(٧) أن لا تكون متقدمة على الدعوى، بل مقارنة لها؛ لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل.

وقد عضد الله معظم أنبيائه بأنواع شتى من المعجزات، وعلى رأسهم موسى وعيسى عليهما السلام. فقد أرسل الله صالحا إلى قومه ثمود فى مدينة الحجر المسماة الآن مدائن صالح شمالى الحجاز، وذكر قصته مع قومه مفصلة فى سور الأعراف وهود والشعراء والنمل، وكيف أنه كان كلما دعاهم إلى عبادة الله وتقواه ازدادوا نفورا وجحودا واستكبارا إلا قليلا منهم آمنوا به. وعبثا كان رسولهم صالح يلفتهم إلى آلاء الله ونعمه عليهم، وكيف أحال لهم الأرض جنات وعيونًا وزروعًا ومكنهم من الجبال ينحتون لهم فيها بيوتا؛ مما يوجب عليهم شكره والإيمان به، وظلوا يحادّونه ويطالبونه بمعجزة تثبت صدقه. وسألوه ملحين أن يخرج لهم من صخرة عندهم ناقة يرونها بأعينهم ويلمسونها بأيديهم، فأخذ عليهم رسولهم صالح عهدا

موثقا إن أجابه الله إلى ما سألوه أن يؤمنوا به، ودعا صالح ربه، فانشقت الصخرة عن ناقة، وقال لهم صالح : هذه ناقة الله تأكل فى أرضه، ولها نصيب معين من الماء، ولكم نصيب آخر منه. وهم يزدادون إصرارا على كفرهم، وهو يحذرهم أن يمسوها بسوء. وفكر نفر منهم فى قتلها، وأغووا شخصا منهم ـ اسمه قدار ـ بذبحها فذبحها. وفى بعض الآيات ينسب الله ذبحها إليهم جميعا؛ لأنه ذبحها برضاهم وإغوائهم له. وتوعدهم صالح بأن عذاب الله سينزل بهم بعد ثلاثة أيام من جريمتهم الكبرى. ودمرهم الله برجفة أهلكتهم جميعًا ماعدا صالحا والمؤمنين به(١٣).

وأما موسى ﷺ فشهد العديد من المعجزات حتى قبل بعثته، ومنذ خروجه من مصر حتى وروده ماء مدين وزواجه من أهلها. فلما أراد الله أن يبعثه أذن له أن يعود: ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٣٠ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ ۝٣١ اسْلُكْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (سورة القصص: ٣٠ـ٣٢). ولم يؤمن سحرة فرعون بدعوة موسى حتى لقفت عصاه ما صنعوا. إذ ذاك ألقى السحرة سجداً قالوا: ﴿آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ﴾ (طه: ٧٠).

ويذكر الله فى سورة الإسراء أنه أرسل موسى إلى فرعون وبنى إسرائيل بتسع آيات ومعجزات واضحات الدلالة، وقد فصلها فى سورة الأعراف فى الآيات ذوات الأرقام ١٠٧، ١٠٨، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٤ وهى ـ إضافة إلى انقلاب عصاه ثعبانًا مبينًا يلقف كل ما يأفكه سحرة مصر مما سحروا به أعين الناس، وإخراج يده من جيب ثوبه ﴿فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٠٨) مما جعل الناس تنبهر انبهاراً شديداً، وإصابة آل فرعون بالسنين أى بالجدب، وبنقص الثمرات أى قلة الإنتاج والمحصول ـ تتمثل فيما ذكره الله من معجزات خمس أيد بها موسى قائلا: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ﴾ (الأعراف: ١٣٣). والطوفان:

فيض شديد للنيل أهلك الحرث والزرع، والجراد: حشرة تأكل ورق الشجر والنباتات والسنابل، والقُمَّل: ضرب من القراد يمتص دماء الدواب، وهو غير القَمْل، والضفادع التى تسكن منافع المياه، والدم إذ كان موسى يأخذ من نهر النيل ماء ويسكبه أمام فرعون فيستحيل دما. أما المعجزة التاسعة فهى إرسال الله عليهم الرجز، وهو وباء. ولجئوا إلى موسى قائلين له: إن كشفت عنا هذا الرجز الوباء نؤمن بك ونرسل معك قومك بنى إسرائيل إلى المكان الذى تريده، ودعا موسى الله لهم فكشف عنهم الرجز أو الوباء، ولكنهم نكثوا عهدهم ولم يفوا بما وعدوه من السماح لبنى إسرائيل بالخروج من مصر معه، مما اضطر موسى إلى الخروج مع قومه ليلا سرا. وعلم فرعون بخروجهم، فحاول أن يلحقهم بجنوده وجدّ فى أثرهم. وكان موسى قد بلغ مع قومه شمالى بحر القلزم أو البحر الأحمر، ففلقه الله له لينجو بقومه، وتبعهم فرعون وجنوده، وأطبق الله عليهم البحر فغرقوا جميعا لتكذيبهم معجزات الله لموسى، وجحودهم ما جاءهم به من توحيد الله وانفراده بالألوهية (١٤).

وبرغم أن بنى إسرائيل لم يعرفوا النبوة على مثال أتم وأكمل من نبوة موسى الكليم، فإن أرفع ما تصوروه من معنى وحى الله إليه عليه السلام لم يبلغ حافة العقل، ولم يجاوز فلك المعجزة إذ تصوروا أن الله «يهوه» كان يخاطب موسى فما إلى فم وعيانا بغير حجاب، حسبما يروى الإصحاح الثانى عشر من سفر الخروج: «إن الله نزل فى عمود سحاب ووقف فى باب الخيمة ودعا هارون ومريم فخرج كلاهما فقال: اسمعا كلامى: إن كان منكم للرب فبالرؤيا استعلم له وفى الحلم أكلمه، وأما عبدى موسى فليس هكذا، بل هو أمين فى كل شىء، فما إلى فم وعيانا أتكلم معه لا بالألغاز». ومن ثم استمروا رغم تلك المعجزات فى غيهم حتى قالوا لموسى: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء: ١٥٣).

ولما قبض موسى عادوا يذكرون عبادة العجل، وبعد نحو ستة قرون من النبوة الموسوية انتهى عهد الأنبياء فى بنى إسرائيل ولم يتغير معنى النبوة عندهم فى هذه الفترة الطويلة، بل انحدر إلى ما دون ذلك بكثير؛ لأن موسى الكليم كان يخاطب الغيب ليتلقى الشريعة، وينقل إلى الشعب تحذير الله بنصوص ألفاظه، وأما الأنبياء بعده فقد تكاثروا بالمئات ليخاطبوا الغيب فيما دون ذلك من الخبايا اليومية، أو ليتخذوا العلامات والألغاز نذيراً للشعب بالخسائر الحسية التى تصيبه من جراء

الخروج على شريعة موسى . وهكذا حدث الاختلاط بين الأنبياء ، والمتنبئين من الأقدمين ، ولم يعد هناك تمايز بين النبوة وبين المتنبئين فى بنى إسرائيل ممن جمعوا بين الكهانة والسحر واستطلاع الغيب . ووقر فى أخلاد الشعب من أحباره وعلمائه إلى عامة جهلائه أن الكشف عن الغيب مرادف لمعنى النبوة ، وأن وقوع الخبر هو امتحان الصدق الوحيد الذى يمتحن به الأنبياء الصادقون فيما يتحدثون به عن الإله ، وأن الفرق بين أنبيائه وبين السحرة والعرافين والرقاة فى الأمم الأخرى إنما هو بين أناس يحسنون الكشف عن الغيب ، وأناس يخطئون فى هذه الصناعة ، لأنهم ينقلون نبوءاتهم عن آلهة كاذبة لا تستحق العبادة (١٥) .

والمطلع على الكتب المأثورة بين بنى إسرائيل يتبين منها أنهم بعد ارتقائهم إلى الإيمان بالنبوة الإلهية ما زالوا يخلطون بين مطالب السحر والتنجيم ومطالب الهداية ، ولم يرتفع بأكبر أنبيائهم ورسلهم عن مطلب الاتجار بالكشف عن المغيبات والاشتغال فى التنجيم . ففى أخبار صموئيل أنهم كانوا يقصدونه ليدلهم على مكان الماشية الضائعة وينقدونه أجره على ردها . . « خذ معك واحدا من الغلمان وقم اذهب فتش عن الأتن . . فقال شاول للغلام . . فماذا نقدم للرجل لأن الخبز قد نفد من أوعيتنا وليس من هدية نقدمها لرجل الله . ماذا معنا ؟ فعاد الغلام يقول : هو ذا يوجد بيدى ربع شاقل فضة» . ويؤخذ من النبوءات التى نسبوها الى يعقوب جد بنى إسرائيل أنهم كانوا يعولون عليه فى صناعة التنجيم ، حيث إن النبوءات المقرونة بأسماء أبناء يعقوب تشير إلى أبراج السماء وما ينسب إليها من طوالع ومن أمثلتها عن شمعون ولاوى أنهما «أخوان سيوفهما آلات ظلم فى مجلسهما لا تدخل نفسى . . لأنهما فى غضبهما قتلا إنسانًا وفى رضائهما عرقبا ثورًا» (١٦) .

وقد كثر عدد الأنبياء فى قبائل بنى إسرائيل كثرة يفهم منها أنهم كانوا فى أزمنتهم المتعاقبة يشبهون فى العصور الحديثة أصحاب الأذكار ودراويش الطرق الصوفية ؛ لأنهم جاوزوا المئات فى بعض العهود ، واصطنعوا من الرياضة فى جماعاتهم ما لا يصطنعه هؤلاء الدراويش من التوسل إلى حالة الجذب تارة بتعذيب الجسد ، وتارة بالاستماع الى آلات الطرب . جاء فى سفر صموئيل الأول : أن شاول أرسل لأخذ داود رسلا «فرأوا جماعة الأنبياء يتنبأون وشاول واقف بينهم رئيسًا عليهم ، فهبط

روح الله على شاول فتنبأوا هم أيضًا وأرسل غيرهم فتنبأ هؤلاء . . فخلع هو أيضًا ثيابه وتنبأ هو أيضًا أمام صموئيل وانتزع عاريا ذلك النهار وكل الليل» . وجاء فى السفر نفسه : « . . . أنك تصادف زمرة من الأنبياء نازلين من الأكمة وأمامهم رباب ودف وناى وعود وهم يتنبأون ، فيحل عليهم روح الرب فتنبأ معهم وتتحول إلى رجل آخر» . كما كانت النبوة صناعة وراثية يتلقاها الأبناء من الآباء كما جاء فى سفر الملوك الثانى : «إذ قال بنو الأنبياء لا ليشع هو ذا الموضع الذى نحن مقيمون فيه أمامك قد ضاق علينا فلنذهب إلى الأردن» . وحدث ما لا يجب أن يحدث فى هذه الحالة من الإسفاف بالكشف الروحى تسخيراً له فى المطالب اليومية على حسب الحاجة إليه فى حينه . فبدلا من أن يكون الكشف الروحى لمحة من لمحات الصفاء ترتفع فيها حجب الهوى والضلالة عن البصيرة فتدرك ما لا تدركه فى عامة أوقاتها ، أصبح هذا الكشف صناعة ملازمة لكل من يدعى النبوة بحق أو بغير حق ، ووجب على النبى فى عرفهم أن يكون مستعدا بكراماته ومعجزاته كلما أراد أو أريدت منه[١٧] .

وجاء عيسى بعد أن انقضت خمسة قرون أو ستة على زوال ملك بنى إسرائيل داعيا قومه إلى الله الذى أخذ يؤيده بروح القدس من عنده ، فكانت المعجزة طريقه إلى إقناعهم من طريق القلب والعاطفة دون أن يكون للعقل ومنطقه الحظ الأول فى تعاليمه التى كانت تختلط فيها دعوة العاطفة إلى الرحمة والمغفرة والمحبة بدعوة عقلية غير مدعومة بالدليل المنطقى إلى ملكوت الله . بل إن حياة عيسى الرسول نفسها بدأت بمعجزتين من المعجزات الخارقة : «فقد حملت به مريم العذراء بدون أب وهى معجزة كبرى ، وكلامه فى المهد معجزة ثانية» . وإن صحت الرواية بجعله الماء خمرا فى عرس «قانا الجليل» يكون ذلك معجزة له ، وفى سورة آل عمران آية رقم ٤٩ خمس معجزات له : **أولاها** أنه إذا صور شيئا من الطين على هيئة طير ونفخ فيه صار طيراً حقيقيّا حيّا يطير (بإذن الله) وتكررت هذه الكلمة مع معجزاته لئلا يتوهم أنه شريك لربه فى خلق الكائنات ، ويعلم أنه يأتى ما يأتى من المعجزات لا بقدرته ، وإنما بإذن الله وقدرته وإرادته . **والمعجزة الثانية** أنه يشفى الأكمه الذى يولد أعمى فيصبح بصيراً يرى الناس والدنيا من حوله بإذن الله وقدرته . **والمعجزة الثالثة**

أنه يشفى الأبرص الذى يشيع فى جلده بياض مشوب بحمرة، فإذا هو يتخلص من هذا المرض الذى يعجز الأطباء حتى اليوم عن شفاء المريض به، وقد شفاه بإذن الله وقدرته. والرابعة معجزة كبرى إذ يحيى الموتى بإذن الله أى بدعاء ربه وإرادته. والمعجزة الخامسة أنه كان ينبئ الشخص من بنى إسرائيل بما أكله فى بيته وما ادخره لوقت حاجته إليه»(١٨).

وكان من أمر معجزاته أن بلغت بمن اتبعوه فى تعلقهم به مدى بعيدا، حتى حسبه بعضهم ابن الله، وحسب آخرون أنه الله تجسد على الأرض ليفتدى خطايا البشر. وفى المقابل باعدت هذه المعجزات بين المسيحية والعلم، إذ لم يخاطب عيسى الناس عن طريق العقل، بل أثار عواطف الناس دون عقولهم ورسم لهم طريق المحبة والمغفرة والرحمة دون تشريع يقيم قواعدها، فاقترن الإيمان بالغيبيات، واقترنت الفضائل بالتجريد، ثم غذتها الفلسفات المعاصرة، بما يعوزها من يقين وما ينقصها من مراسم، فضلاً عن التشريعات الكنسية التى قامت بالوساطة بين العبد والخالق، وكان من التناقض بين الفضائل التجريدية وبين واقع الحياة ما أوقع الغربيين فى حيرة بين الإيمان المجرد والإلحاد العقلى، وانتهى بهم إلى الواقع الراهن، حيث التناقض الجذرى بين الدين والعلم.

ثانيا: الوحى الإسلامى والعقل العربى

عندما نزل الإسلام، كانت هناك نفس الأفكار والتصورات السائدة عن قدرة الصالحين والربانيين على الإتيان بالمعجزات والخوارق؛ لأنهم من الموصولين بالله الذين يملكون قوى غير عادية، ويحوزون سلطات خاصة للتدخل فى شئون الله. وقد بذل محمد «ﷺ» كل طاقته لتكريس الفهم القرآنى لنبوته، نافيا عن نفسه أى ادعاء بقدرة غير بشرية. كان رءوس الكفر فى قريش يطلبون منه أن يأتيهم بمعجزات مماثلة لما سبقه من الأنبياء تكرههم على أن يؤمنوا له: يسألونه أن يفجر لهم من الأرض ينبوعًا، أو أن ينشئ لنفسه جنة من نخيل وعنب فيفجر الأنهار خلالها تفجيرًا، أو يسقط السماء عليهم كسفًا، أو يأتى بالله والملائكة قبيلاً، أو يبتكر لنفسه

بيتًا من زخرف أو يرقى فى السماء فيأتيهم منها بكتاب يقرءونه. وكان الله يأمره أن يجيب على هذا التحدى بهذه الجملة اليسيرة الرائعة: ﴿سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً﴾ (الإسراء: ٩٣). وكان بعضهم يأتيه أحيانًا بالعظام البالية فيفتتها بيده وينثرها فى الهواء. ثم يسأله ساخرًا: من يحيى العظام وهى رميم؟ فكان جوابه حاضرًا من القرآن فى هذه الآيات الكريمة من سورة يس: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٩).. [١٩].

وعندما كان الناس يخلطون بين حوادث الفلك وحوادث الحياة والموت كان ينهاهم، فلما كسفت الشمس عند موت إبراهيم ابنه عليه السلام وقال الناس إنها كسفت لموته لم يمهلهم أن يسترسلوا فى ظنهم وهو محزون الفؤاد على أحب أبنائه إليه، بل أنكر عليهم ذلك الظن ورآها فرصة للتعليم ولم يرها فرصة للدعوة فقال: «إنما الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تكسفان لموت أحد..». وأما ما يروى عن «بركة» الأشياء التى يتناولها الرسول ويستخدمها مما هو مروى مثلاً عن المغيرة بن شعبة ومن إليه، فنحسب أنه لم يوجد فى عهد الرسول إلا بصورة أولية لا تحتمل التأويلات التى نذهب إليها اليوم من وراء معنى «البركة» مما هو وليد العصور التالية، أو أنه فى الواقع من الأشياء التى أضيفت من بعد إلى الصحابة تبريرًا لما سيذهب إليه المتأخرون [٢٠].

وبينما العرب يطالبون بمعجزة كالتى أوتيها موسى وعيسى والنبيون من قبل، فإن القرآن يبين خصوصية كل قوم، وبمقتضى تلك الخصوصية تكون الآيات. فالعقل العربى ينبغى أن يبلغ المعرفة بالخالق، وينبغى أن يؤمن به بالاعتماد على إعمال الذهن لا بالاستسلام عن طريق الرضوخ للمعجزات والخوارق، فالشمس والقمر والنجوم والأرض والسماء والأنهار و... كلها آيات فلينظر الإنسان فيها ليبلغ المعرفة الحقة. ولعله صحيحا أن جمهور المتكلمين من علماء المسلمين قد أجاز المعجزة، غير أن هذا الفهم لا يعدو فى الحقيقة خلطا فى فهم تطور الوحى ومراحله، فالمعجزات التى يقص القرآن خبرها كانت أداة تصديق للنبى قبل الوحى الإسلامى، ولكنها لم تعد كذلك فى الوحى الإسلامى الذى استبدل بها الإعجاز القرآنى بمعنى تحدى القدرة البشرية على الخلق والإبداع [٢١]. ومن ثم كان سعى القرآن الكريم إلى

الهيمنة على العقلية الوثنية المكية، وذلك بقصد تغييرها كليا وجزئيا، وتجهيزها لتلقى رسالته الحضارية الكامنة خصوصا فى عقيدة الإسلام التوحيدية. والهيمنة القرآنية هنا لم تكن تعنى قطيعة جذرية ودائمة مع الموروث المكى، بل تعنى بالأساس إحداث الصدمة الذهنية للعقلية الوثنية، بقصد تفكيكها وإعادة بنائها من خلال ملكتى النفى والتعديل بقصد التجاوز إلى ذهنية أرقى عقديا وثقافيا. ويكون النفى عادة عندما يواجه القرآن الكريم مفهوما وثنيا يتناقض معه وجوديا، ومن ثم يكون مستعصيا على التعديل الدلالى، وتلك الحالة تكاد تكون نادرة على منوال النزعة الدهرية العميقة عند المكيين الذين كانوا يرفضون البعث والخلود بشدة. وأما التعديل فيكون عندما يكون هناك اختلاف دلالى بين ولكن مع اختفاء التناقض الوجودى، على نحو يسمح بإعادة الصياغة اللغوية والمفهومية للغة الجاهلية. وهذه هى الحالة الشائعة، ففى القرآن نجد الكثير من الكلمات والمفاهيم القديمة السابقة للإسلام، ولكنها مستخدمة بدلالات جديدة كليًا، إذ جرى تكييفها لهيكل مفهومى جديد تمامًا. فالمفاهيم القديمة موجودة، لكنها خضعت لتحويل دلالى عميق بإدخالها فى نظام جديد للقيم.

فمثلا، مفهوم الخلق الإلهى بالذات لم يكن مجهولاً لدى العرب الجاهليين مطلقًا، ويبدو أيضًا أن هذا المفهوم كان يرتبط باسم الله غالبًا. لكن هذا الترابط بين «الخلق» و«الله» لم يكن على أية حال ثابتًا ومحددًا بشكل دائم، ذلك أن القرآن يخبرنا أن بعض المشركين كانوا ينسبون هذه القدرة على الخلق إلى الشركاء: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (سورة الرعد: ١٦). ولكن هذا كان حالة استثنائية فحسب، كما يفترض، ففى أكثر الحالات الاعتيادية كانت القدرة على الخلق تنسب إلى الإله الأعلى ـ الله ـ كما يبدو. فنحن ندهش لشيوع مفهوم للخلق الإلهى فى الأدب «الجاهلى» قريب من المفهوم القرآنى. هذا إذا لم نستثن بالطبع كل تلك الحالات من التزييف والتوليد. فى البيت التالى مثلا يربط مفهوم الخلق بمفهوم «الرب»، والشاعر هو عنترة:

فيا طير الأراك بحق رب   براك عساك تعلم أين حلوا

وإنه لذو مغزى أن يستعمل تعبير «الرب» الذى خلق الطير هنا بصيغة «التحليف» ، وفى البيت التالى تبدو الفكرة التى يعبر عنها الشاعر نفسه قرآنية الطابع بدرجة أكبر :

حرصت على طول البقاء وإنما مبدى النفوس أبادها ليعيدها[٢٢] .

والظاهر أيضًا أن هناك تصورًا لـ «الله» الذى رفع السماء ووضع القمر فيها ، إذ يشير الشاعر «الجاهلى» والمحارب المشهور باعث بن صريم اليشكرى إلى هذه الفكرة فى المثال التالى ، ومرة أخرى ، بصيغة اليمين المعظم ، إذ يقسم بـ «الواحد الذى رفع السماء والقمر» أنه سيثأر من أعدائه حقًا :

إنى ومن سمك السماء مكانها والبدر ليلة نصفها وهلالها [٢٣] .

غير أن مجرد وجود كلمات مثل : «خلق» و«خالق» و«بارى» إلى آخره ، فى الأدب «الجاهلى» لا ينبغى أن يقودنا إلى الاعتقاد خطأ أن مفهوم الخلق الإلهى كان يؤدى دورًا مؤثرًا فى الرؤية «الجاهلية» للعالم . إن هذه الكلمات وبضعًا غيرها من مثيلاتها التى تعنى «الخلق» وتتجمع حول اسم «الله» تؤلف ـ فحسب ـ حقلاً دلاليًا غامض الملامح ، وذا حدود مفككة ، وهو نفسه ينتمى إلى الحقل الأكبر الذى يتألف من كلمات تشير إلى النظام فوق الطبيعى للوجود . لكن علينا أن نتذكر أن هذا الحقل الخاص بالموجودات فوق الطبيعة احتل مكانًا ضيقًا وسطحيًا فى النظام المفهومى الجاهلى ككل [٢٤] .

وعندما بدأ الوحى الإسلامى باستعمال هذه الكلمات ، فإن النظام ككل ، والسياق العام الذى استعملت فيه هو ما صدم المكيين المشركين لكونه شيئًا غاية فى الغرابة وغير مألوف ، ومن ثم غير مقبول ، وليست الكلمات أو المفاهيم المفردة أنفسها . وقد أدى هذا التحول فى المفاهيم والتبدل الجوهرى للقيم الأخلاقية والدينية التى نشأت عنه إلى إحداث تغير أساسى كامل فى تصور العرب للعالم وللوجود الإنسانى . إن اسم «الله» على سبيل المثال لم يكن مجهولاً بتاتًا لدى العرب الجاهليين ، وذلك ما تؤكده حقيقة أن هذا الاسم لا يظهر فى الشعر الجاهلى وفى أسماء الأعلام المركبة فحسب ، بل فى النقوش القديمة أيضا . وإن بعض الناس أو

بعض القبائل فى الجزيرة العربية على الأقل كانت تؤمن بإله يدعى «الله» كما يظهر ذلك بسهولة من بعض الآيات القرآنية . وفى أوساط أناس من هذا النوع ، فإن «الله» قد منح المرتبة العليا فى التراتبية الإشراكية ، أى الأهلية ليكون «رب البيت»، أى الكعبة فى مكة ، بينما نُظر إلى الآلهة الأخرى كعدد كبير من الوسطاء بين هذا الإله الأسمى وبين البشر . وينعكس هذا التصور للتراتبية الإلهية بوضوح فى القرآن . ففى الآية الثالثة من سورة الزمر يقول بعض المشركين ، فيما يحكيه عنهم القرآن ، ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ (الزمر : ٣)(٢٥) .

وقد أصبح هذا النظام الإشراكى «التراتبى» للحضور الإلهى فى العالم مهدداً بخطر ماحق عندما أعلن نبى الإسلام(ﷺ) : «أن هذا الإله الأسمى ليس الأسمى بالمقارنة مع غيره من الآلهة فى التراتبية وحسب ، لكنه مطلق فى سموه ، وهو واحد أيضا ، أى الإله الواحد والأحد والوحيد فى الوجود ، وبهذا أنزل كل الآلهة إلى موقع «الباطل» كنقيض لـ«الحق» . وإذا كان للعرب أن يقبلوا بهذه التعاليم ، فإن الوضع العام سيخضع لتغير كامل ؛ لأن كل مجالات الحياة الاجتماعية والفردية لا بد أن تتأثر عمليّا بذلك . ففى النظام الجاهلى ليس «الله» أكثر من عضو فى حقل دلالى خاص ، وأما فى النظام القرآنى ، فلا يوجد ولو حقل دلالى واحد غير مرتبط مباشرة ، ولا محكوم بمفهوم «الله» المركزى ، إذ أن عالم القرآن «ذو مركزية إلهية» ، وهناك نوع من التماسك المفهومى فى الرؤية القرآنية للعالم ، وإحساس بنظام حقيقى يقوم على مفهوم «الله» ويتركز حوله . وتبعًا لذلك ، فإن كل المصطلحات المفتاحية فى هذا النظام الجديد ـ تقع تحت سلطة هذه الكلمة ـ المركز ـ العليا ، ولا يمكن لشىء أن يفلت منها ، ليس فقط تلك المفاهيم التى ترتبط مباشرة بالدين والإيمان ، بل كل الأفكار الأخلاقية ، حتى المفاهيم التى تمثل الأوجه الدنيوية مثل الزواج والطلاق والإرث ، والمسائل التجارية كالعقود والديون والربا والمكاييل والمقاييس . . . إلخ ، كلها قد تم إدخالها فى علاقة مباشرة مع مفهوم «الله» . وهنا لا يجب أن يكون ثمة أى سوء فهم ، ففى النظام القرآنى أيضًا نجد مفهوم «الآلهة» لكن لا ينبغى أن نخلط النظام الوجودى للأشياء بالنظام الدلالى . بكلمات أخرى ، إن حقيقة كون العالم القرآنى توحيديّا بشكل جوهرى لا ينبغى أن تقودنا للتفكير خطأً بأن «الله» يوجد

وحده بلا أنداد، بل على العكس، ثمة مفاهيم «للآلهة» و«الأوثان» فى النظام القرآنى، إلا أنها توجد فيه بوصفها شيئًا يجب إنكار وجوده قطعيًا، إذ إنها جميعًا ذات علاقة سلبية مع مفهوم «الله». وتعبيراً بمصطلحات دلالية أدق، إن هذه الآلهة توجد فى القرآن لأجل ربطها بمفهوم «الباطل»، على حين أن مفهوم «الله» يرتبط مع مفهوم «الحق» (٢٦).

وعندما تقوم بتحليل مفهوم «النبى» القرآنى بعناية من وجهة النظر الدلالية، سعيًا إلى عزل خصائصها المميزة، نجد نقطتين بارزتين تستحقان اهتمامًا خاصًا. وكلتاهما ذات طبيعة سلبية. **أولاهما**: أن كلمة «نبى» العربية لا شأن لها من حيث الجوهر بالتنبؤ، بمعنى الإخبار بالمستقبل. والنبى فى التصور القرآنى ليس منبئًا بالمستقبل، بل المؤكد أن للجذر «ن ب أ» الذى اشتقت منه كلمة «نبى» معنى الإنباء، إلا أن المفهوم لا يتجه نحو المستقبل. إن الأنباء التى يأتى بها النبى فى القرآن أنباء من «الغيب» غالبًا. وتتركز الفعالية النبوية حول تبليغ الإرادة الإلهية دومًا. قد يقال طبعًا إن الوصف المفصل للجحيم والفردوس الذى سيراه البشر يوم القيامة تنبؤ بالمستقبل بمعنى معين، لكن هذا يختلف فى طبيعته كثيراً عن وصف حدث وشيك الوقوع لشخص محدد أو لشعب معين، كما يحدث غالبًا مع الأنبياء اليهود، إذ يرون مسبقًا ما سيقع فى المستقبل (٢٧).

وقد جاء فى أخبار السيرة النبوية أن «النضر» و«عقبة» أقبلا على رءوس «قريش» فى حى من أحياء «مكة» صائحين: يا معشر قريش! .... قد جئناكم بفصل ما بينكم وبين «محمد» فقد أخبرنا أحبار يهود أن نسأله عن شىء أمرونا به، فإن أخبركم عنه فهو نبى، وإن لم يفعل فالرجل متقول، فروا فيه رأيكم! ... فلما جاء «محمد» تقدم إليه «النضر» سائلاً: يا محمد!.. أخبرنا عن الروح: ما هى؟ ففكر النبى لحظة، ثم قال: أخبركم بما سألتم عنه غداً.. وتركهم وانصرف مطرقًا، وسار فى سبيله مفكراً، وجاء الغد ومضى، وتعاقبت الأيام والنبى ساجد عند غار حراء، يتأمل ويفكر على غير جدوى، حتى أرجف أهل مكة وقالوا: وعدنا «محمد» غداً. واليوم خمس عشرة ليلة، قد أصبحنا منها ولا يخبرنا بشىء!.. واشتد البلاء على النبى، فصاح مستغيثًا بربه: أى رب!.. إليك أشكو بلائى... أى رب!.. ابعث

لى وحـيك! . . لقـد سـألونى عن الروح ولا أعلم بما أجـيب . . . أى رب! . . أنسـيـتنى؟ . . اللهم إنى لفى بلاء . . اللهـم إى لفى بلاء! . . وعند ذلك هبط «جبريل» بالآيات: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلاَّ بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم: ٦٤) . . ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (٢٣) إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ (الكهف: ٢٣ ـ ٢٤) . . . ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥) (٢٨). هذا الحادث يكشف عن سمة من سمات العظمة فى النبى، فهو قد فكر فى المسألة تفكيراً صادقًا خلال تلك الأيام الطويلة، وقلبها على وجهها ولم يهتد فيها بنفسه إلى جواب، فهو لم يكن بالنبى الذى يبيح لنفسه الكذب على الناس فيخترع لهم جوابًا بارعًا يسيراً على عقولهم الساذجة فى تلك الأزمان، ولكنه أخذ مأخذ الجد، وحاول فى الغار حل المسألة، فلما هاله إعجازها استنجد بربه، فسمع منه ذلك القول الحكيم! . .

وأما النقطة الثانية البارزة فى المفهوم القرآنى **عن النبى** فهى أن الكلمة التى يقولها أو يبلغها لا شأن لها بـ«سحر ـ الكلمة»، وهذه نقطة غاية فى الأهمية، إذ يمكننا من هذه الزاوية أن نميز على نحو ملائم أكثر مفهوم الوحى الإسلامى من كل تظاهرات «الشامانية» العربية، مثل الشعر والتكهن. فالله يقول فى القرآن إنه لو أيد رسوله بمثل هذه المعجزات ـ كما يريد قومه ـ لكذبوه كما كذب الرسل السابقين أقوامهم، وقالوا إنها سحر أو ما يشبه السحر، يقول جل شأنه فى سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأنعام: ٧). ويقول أيضا فى نفس السورة لرسوله: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾ (الأنعام: ١١١). لذلك اختار الله لخاتم رسله أن لا يكون الإقناع فى رسالته قائما على المعجزات المادية ومنطق الحس، وأن يكون للعقل ومنطقه النصيب الأوفر فى دعوته: «فلم يرد نص واحد عن إيمان بالإسلام بحكم معجزة». والصورة التى تتكرر هى أن الرسول يقرأ القرآن فيؤمن الناس . . والقرآن نفسه صريح فى هذا كما هو واضح من الآية ٥١ سورة العنكبوت: ﴿وَقَالُوا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ

مُبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (العنكبوت : ٥٠ ـ ٥١). ولعائشة رضى الله عنها كلمة جميلة قدر ما هى عميقة «فتحت المدينة بالقرآن» وقد كان هذا الفتح الذى قاده قارئ القرآن هو الفتح الأعظم، وهو الذى كسب المدينة للإسلام وأرسى فيها جذوره . . فمعركة الكلمة سبقت معركة السيف. إذ لو لم يكسب القرآن المدينة لما كانت غزوة بدر . . . وماتلاها [٢٩].

إذن، فاليد العظمى للإسلام على البشرية أنه استنقذ الإيمان من قبضة المعجزات عندما جعل الوسيلة إليه كتابًا. وبعد أن كانت المعجزات هى التى تصنع الإيمان أصبح الإيمان هو الذى يصنع المعجزات. ومن ثم خلصت النبوة كلها لمهمتها الكبرى وهى هداية الضمير الإنسانى فى تمام وعيه وإدراكه، وكانت الوسيلة إلى إقناع الناس كافة برسالة محمد ﷺ أوثق ما تكون اتصالا بقلوبهم وعقولهم، فجعل الله القرآن، حجته البالغة، معجزة النبى الأمى إليهم، وجعل انتصار دينه وقوة الإيمان به آيتين من طريق الدليل اليقينى والاقتناع الصادق. والدين الذى يقوم على هذا الأساس أدعى إلى أن يؤمن الناس جميعا به، على مر العصور واختلاف الأمم وتباين اللغات.

* * *

الهوامش:

١ـ د. محمد عابد الجابرى، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول. . التعريف بالقرآن، مرجع سابق، ص١٣٩ .
٢ـ جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص٤٣ .
٣ـ الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق ص٧٩، ٨٠ .
٤ـ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص٢٤٣ .
٥ ـ المرجع السابق، ص٢٤٥ .
٦ـ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى، صحيح البخارى، بشرح الكرمانى، ٢٥ج فى ١٢ (القاهرة : المطبعة البهية، ١٩٣٣ – ١٩٣٩ ، ج أ ، ص٢٨ . نقلاً عن: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، المرجع السابق، ص٢٦٢ـ ٢٦٣ .
٧- د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٧٤٨ .
٨ـ د. محمد عابد الجابرى، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول. . التعريف بالقرآن، مرجع سابق، ص١١٢ـ ١١٣ .
٩ـ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص٢٧٧ـ ٢٧٨ .
١٠ـ المرجع السابق، ص٢٦٢ـ ٢٦٣ .
١١- الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٦٦م، ص ٨٤ .
١٢- الإيجى، المواقف : ص ٥٤٧ – ٥٤٨ ، الجوينى : لمع الأدلة : تحقيق د . فوقية حسين ، ط . الهيئة العامة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥ : ص ١١٠ . نقلا عن : د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص٧٣٩ .
١٣- د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٤١ .
١٤- المرجع السابق، ص ٤٠ .
١٥- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص٥٥ـ ٥٧ .
١٦- المرجع السابق، ص ٥١-٥٢ .
١٧- المرجع السابق، ص ٥٢-٥٣ .
١٨- د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص٤١ .
١٩- د. طه حسين، مرآة الإسلام، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٩٨م، ص ٥٠ .
٢٠- د. عبد الرحمن بدوى، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، مرجع سابق، ص ١٥٨ـ ١٥٩ .
٢١ـ د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص٢٦ .
٢٢ـ عنترة بن شداد ، شرح ديوان عنترة بن شداد ، بتحقيق وشرح عبد المنعم عبد الرءوف شبلى، وقدم له إبراهيم الإبيارى، القاهرة : المكتبة التجارية، [د. ت. .] (ص١٢٨ ، البيت ٢ . [البيت ليس من شعره الموثق]، ص٦٠، البيت ٨ . نقلا عن: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص١٩٥ .

٢٣ـ حبيب بن أوس أبو تمام، ديوان الحماسة ، القطعة ١٧٥ ، البيت ٣ . نقلا عن: توشيهيكو إيزوتسو ، الله والإنسان فى القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص١٩٦ .

٢٤ ـ توشيهيكو إيزوتسو ، الله والإنسان فى القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص١٩٧ .

٢٥ ـ المرجع السابق، ص٣٤-٣٦ .

٢٦ـ المرجع السابق، ص٧٨ـ٧٩

٢٧ـ سعد كمونى ، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ٢٨٦ .

٢٨- توفيق الحكيم، نظرات فى الدين والثقافة والمجتمع ، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩ ، ص ٣٣ـ٣٤ .

٢٩- عباس محمود العقاد، مطالع النور أو: طوالع البعثة المحمدية، مرجع سابق، ص ٨٢ .

***

مبحث ثان: إعجاز النص

بينما كانت معجزات الأنبياء الذين سبقوا محمداً «خارقة» ولكنها وقتية، وبالتالى معرضة للنسيان السريع، كانت معجزة الآيات القرآنية «خالدة»، ذلك أن تأثيرها دائم ومفعولها مستمر، وفيها نجد التعليل الشافى للانتشار الهائل الذى أحرزه الإسلام، والذى لا يدرك سببه الأوروبيون لأنهم يجهلون القرآن أو لأنهم لا يعرفونه إلا من خلال ترجمات لا تنبض بالحياة . والقرآن ليس آخر الكتب المنزلة فحسب، بل هو أهمها على الإطلاق، فليس القرآن كالعهد القديم أو الجديد، حيث يقص فيهما شخص ما حديثا غير مباشر عن شخص أو شىء أو عن الله . . . بل إن القاص هو الله سبحانه مباشرة، يخبر فيه عن نفسه بضمير المفرد المتكلم، وضمير المتكلم الجمع، وضمير الغائب المفرد، لكى نظل واعين بمسألة تنزيهه سبحانه عن التجسيد أو التشخيص. كما يخبر عمن يشاء أو عما يشاء. هذه الملاحظة الفارقة ذات أهمية كبرى؛ لأن هناك من يزعمون بأن محمداً ﷺ كتب أو استكتب القرآن محاكيًا التوراة، بحجة أن هناك أقوالا قرآنية فى التاريخ الدينى تعيد أقوال التوراة والإنجيل. «هذا الموقف لا يقل استخفافًا عن ذلك الذى يقود إلى القول بأن المسيح أيضًا قد خدع معاصريه باستلهامه للعهد القديم أثناء تبشيره. فكل إنجيل متى يعتمد على تلك الاستمرارية مع العهد القديم. فأى مفسر هذا الذى تعن له فكرة أن ينزع عن المسيح صفته كنبى لله لذلك السبب. . ؟»[1] .

ومع ذلك فهكذا فى الغرب يحكم على محمد ﷺ بأنه لم يفعل أكثر من أن نقل التوراة والإنجيل. . وذلك بلا شك حكم بلا محاكمة لا يضع فى اعتباره حقيقة أساسية وهى أن القرآن نفسه ـ بنصه وروحه ـ لا يعتبر نفسه نقيضا للكتب السماوية السابقة عليه، ولا حتى منفصلا عنها، بل هو متمم لها، بمعنى مكمل ومصحح. ومن ثم فالإسلام يجعل من الإيمان بالكتب السماوية، وبرسل الله السابقين الركنين

الثالث والرابع له، ويأمر الله المسلمين بذلك قائلا فى سورة البقرة : ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة : ١٣٦). ويقول الله فى سورة غافر : ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (غافر : ٧٨). وبلغ عدد من قصهم عليه فى القرآن خمسة وعشرين، أهمهم موسى وعيسى. والقرآن بذلك يسيطر على ما سبق من الشرائع كما قال جل شأنه : ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة : ٤٨) إذ يفرض سلطانه على جميع ما سبقه من شرائع سماوية.

وفى الحقيقة فإن ما يمكن مقارنته بالكتب المقدسة فى الإسلام ليس القرآن، بل الأحاديث النبوية التى تشبه الأناجيل من حيث إنها مجموعة من الأقوال والأخبار لأفعال محمد ﷺ، وليست الأناجيل بأكثر من هذا فيما يتعلق بعيسى، فقد كتبت أولى مجموعات الأحاديث بعد عشرات من السنوات من موت محمد ﷺ مثلما كتبت الأناجيل بعد عشرات السنوات من انصراف المسيح، إذن فالأحاديث والأناجيل شهادات بأفعال مضت. كما أن مؤلفى الأناجيل الأربعة المعترف بها كنسيًا لم يشهدوا الوقائع التى أخبروا بها. والأمر نفسه ينطبق على مؤلفات الحديث المشهورة بصحتها. ودرجة صحة الأحاديث ـ مثل الأناجيل ـ متنوعة. وكما أنه لم يُثبت أى إنجيل فى عصر المسيح حيث كتبت كلها بعد انتهاء رسالته على الأرض، فليس هناك أية مجموعة أحاديث قد ثُبِّتت نصوصها فى عصر النبى ﷺ، فأول مجموعة فيه إنما ظهرت بعد حوالى أربعين عامًا من الهجرة. وهنا يجب أن تتوقف المقارنة؛ وذلك لأن النقاش إذا كان قد دار ـ وما زال يدور ـ حول صحة هذا الحديث أو ذاك فإن الكنيسة قد حسمت منذ قرونها الأولى وبشكل نهائى بين الأناجيل المتعددة وأعلنت رسمية أربعة منها فقط، برغم التناقضات العديدة فيما بين هذه الأناجيل فى كثير من النقاط، وأصدرت الأمر بإخفاء الأناجيل الأخرى. ومن هنا جاء اسم «الأناجيل المزورة»[٢].

وعلى العكس، يأتى القرآن نصا محكما، ومعجزا فى آن. فهو بالغ الإحكام، فى حفظه بعدد سوره «١١٤» المائة وأربع عشرة سورة، ومجمل آياته «٦٢٣٦» الستة

آلاف ومائتين وست وثلاثين آية، معظمها مقفاة أو مسجوعة، وإن كان نظمه ليس بالشعر ولا بالسجع، ولا يخضع لترتيب حسب الموضوعات، وقد نزل على محمد ﷺ منجما فى مكة ثم المدينة بين عامى «٦١٠ - ٦٣٢» بلسان عربى مبين. وأما إعجازه فينبع من مصادر شتى تختلف أهميتها، وتتباين لحظات انبثاقها فى التاريخ منذ لحظة التنزيل. ويمكننا فى هذا السياق إبراز مصدرين أساسيين: **أولهما:** معجز بنص القرآن نفسه، ونعنى به إعجاز «البيان» أو النظم القرآنى ذاته، وهو المصدر الأساسى للإعجاز الذى مارس حضوره منذ لحظة التنزيل نفسها، وحتى الآن. **وثانيهما:** معجز بفعل قدرة القرآن الكريم على «استيعاب» كل ما هو قائم فى عصره من أحوال، ثم «تجاوزها» إلى ما هو واعد فى أفق الزمان، وعلم الغيب، وذلك عبر الإخبار ببيئات غير معلومة لأهله، أو لحوادث سوف تقع فى أزمنة تالية لزمانهم، أو بمبادئ حاكمة لحركة الكون مبثوثة فيه لا يدرى البشر كنهها، وهو ما نسميه هنا بإعجاز «التعقل الكونى» والذى يعد مفهوما أوسع، وأشمل، وربما أدق، فى اعتقادنا، مما يسمى بـ «الإعجاز العلمى للقرآن الكريم».

أولا: إعجاز البيان

هذا الوجه من وجوه إعجاز القرآن كما يدل عليه لفظه وتاريخه، هو دليل النبى ﷺ على صدق نبوته، وعلى أنه رسول الله يوحى إليه هذا القرآن، وأن النبى ﷺ كان يعرف إعجاز القرآن من هذا الوجه بالذات والذى عرفه منه سائر من آمن به من قومه العرب. ذلك أن التحدى الذى تضمنته آيات التحدى، من نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (هود: ١٣ - ١٤). وقوله: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨)، إنما هو تحد بلفظ القرآن ونظمه وبيانه لا بشىء خارج عن ذلك. فما هو بتحد بالإخبار بالغيب المكنون، ولا بالغيب الذى يأتى تصديقه بعد دهر من تنزيله، ولا يدركه علم المخاطبين به من العرب، ولا بشىء من المعانى مما لا يتصل بالنظم والبيان [٣].

ومن ثم فإن إثبات دليل النبوة، وتصديق دليل الوحى، وأن القرآن تنزيل من عند الله، كالتوراة والإنجيل والزبور وغيرها من كتب الله سبحانه، لا يدل بالضرورة على أن القرآن معجز، وليس هناك من يستطيع القول بأن التوراة والإنجيل والزبور كتب معجزة، بالمعنى المعروف فى شأن إعجاز القرآن، من أجل أنها كتب منزلة من عند الله. ومن البين أن العرب قد طولبوا بأن يعرفوا دليل نبوة رسول الله، ودليل صدق الوحى الذى يأتيه، بمجرد سماع القرآن نفسه، لا بما يجادلهم به حتى يلزمهم الحجة فى توحيد الله، أو تصديق نبوته. وقد بين الله فى غير آية من كتابه أن سماع القرآن يقتضيهم إدراك مباينته لكلامهم، وأنه ليس من كلام بشر، بل هو كلام رب العالمين، وبهذا جاء الأمر فى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦). فالبيان القرآنى المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة، أما صحة النبوة فليست برهانًا على إعجاز البيان القرآنى (٤).

ويبرز الباقلانى هذا الفرق بين القرآن والكتب المنزلة على الأنبياء الآخرين، مؤكدا أن الكتب ليست معجزة بنفسها بل بوصف زائد عليها كمثل ما تتضمنه من أخبار الغيوب، وأيضا بما خص به الأنبياء السابقون من «آيات» (علامات) تشهد بصدقهم، أما القرآن فهو معجز بنفسه. ومكمن الإعجاز فيه أنه بديع النظم عجيب التأليف، وأنه خارج عن نظام كلام العرب. فالقرآن ليس شعراً ولا سجعًا، وليس فى كلام العرب مثيل له، وهو على طوله متناسب فى الفصاحة، لا يتفاوت ولا يتباين، بينما كلام البلغاء والشعراء يتفاوت. فالشاعر الواحد يتفاوت فى شعره، أما القرآن فهو يبلغ الغاية على اختلاف ما يتصرف فيه. ثم إن الشعر يُتَعلّم والفصاحة تُتَعلّم والأديب يتعلم الصنعة فتصبح سليقة فيه، أما القرآن فليس له مثال يحتذى إليه. ويورد الباقلانى دليلاً آخر ملخصه أن الناظر فى نظم القرآن ثم فى شىء من كلام النبى ﷺ، لا بد أن يلاحظ بسهولة الفرق بين الكلامين. وهنا يورد نماذج من خطب الرسول ورسائله، ومن خطب الصحابة والبلغاء ليبين الفرق بين بلاغة القرآن وبلاغة الرسول وغيره. ثم ينتقل إلى المقارنة بين آيات من القرآن ونصوص من الشعر والخطابة المعروفة بفصاحتها وبلاغتها فيكشف عن عيوب هذه، مما يظهر التفاوت بين كلام الله وكلام البشر (٥).

ولم يتوقف التحدى القرآنى آنذاك عند حدود اللحظة، بل تجاوزها إلى الكلام عن الغيب فيما جاء فيه من تحدٍّ للعرب أن يأتوا بسورة من مثله فى المستقبل، وذلك رغم سعة البلاد العربية ووفرة سكانها وتباعد أطرافها وانتشار دعوته على لسان الوافدين إلى مكة من جميع أرجائها، ومع أنه لم يسبق له ﷺ السياحة فى نواحيها والتعرف برجالها، وقصور العلم البشرى عادة عن الإحاطة بما أودع فى قوى أمة عظيمة كالأمة العربية، فهذا القضاء الحاتم منه بأنهم لن يستطيعوا أن يأتوا بشىء من مثل ما تحداهم به ليس قضاء بشريا، ومن الصعب بل من المتعذر أن يصدر عن عاقل التزام كالذى التزمه، وشرط كالذى شرطه على نفسه لغلبة الظن عند من له شىء من العقل أن الأرض لا تخلو من صاحب قوة مثل قوته، وإنما ذلك هو الله المتكلم، والعليم الخبير هو الناطق على لسانه، وقد أحاط علمه بقصور جميع القوى عن تناول ما استنهضهم له وبلوغ ما حثهم عليه (٦).

وهنا يؤكد العلامة الإسلامى محمود محمد شاكر: «أن القرآن كان يُنزَّل على «محمد» منجمًا، وكان الذى نزل عليه يومئذ قليلاً كما تعلم، فكان هذا القليل من التنزيل هو برهانه الفرد على نبوته. وإذن، فقليل ما أوحى إليه من الآيات يومئذ ـ وهو على قلته وقلة ما فيه من المعانى التى تنامت وتجمعت فى القرآن جملة كما نقرؤه اليوم ـ منطو على دليل مستبين قاهر، حكم له بأنه ليس من كلام البشر. وبذلك يكون دليلاً على أن تاليه عليهم ـ وهو بشر مثلهم ـ نبى من عند الله مرسل. فإذا صح هذا وهو صحيح لا ريب فيه ثبت ما قلناه أولاً من أن الآيات القليلة من القرآن، ثم الآيات الكثيرة، ثم القرآن كله، أيّا ذلك كان، فى تلاوته على سامعه من العرب، هو الدليل الذى يطالبه بأن يقطع بأن هذا الكلام مفارق لجنس كلام البشر، وذلك من وجه واحد، وهو وجه البيان والنظم (٧). وإذا صح أن قليل القرآن وكثرته سواء فى الإعجاز من هذا الوجه، ثبت أن ما فى القرآن جملة ـ من حقائق الأخبار عن الأمم السالفة، ومن أنباء الغيب، ومن دقائق التشريع، ومن عجائب الدلالات على ما لم يعرفه البشر من أسرار الكون إلا بعد القرون المتطاولة من تنزيله ـ بمعزل عن الذى طولب به العرب، وهو أن يستبينوا فى نظمه وبيانه انفكاكه من نظم البشر وبيانهم، من وجه يحسم القضاء بأنه كلام رب العالمين. وهاهنا معنى زائد، فإنهم

إذا أقروا أنه كلام رب العالمين بهذا الدليل، كانوا مطالبين بأن يؤمنوا بأن ما جاء فيه من أخبار الأمم وأنباء الغيب ودقائق التشريع، وعجائب الدلالات على أسرار الكون، هو كله حق لا ريب فيه، وإن ناقض ما يعرفون، وإن باين ما اتفقوا على أنه عندهم أو عند غيرهم حق لا يَشكُّون فيه. وإذن فإقرارهم من وجه النظم والبيان أن هذا القرآن كلام رب العالمين، دليل يطالبهم بالإقرار بصحة ما جاء فيه من كل ذلك، أما صحة ما جاء فيه، فليست هى الدليل الذى يطالبهم بالإقرار بأن نظم القرآن وبيانه مباين لنظم البشر وبيانهم، وأنه بهذا من كلام رب العالمين» (٨).

وفى سياق الرد على الذين ينفون أن يكون القرآن الكريم من عند الله يقول عز من قائل فى سورة «يونس»: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: ٣٧). فالآية الكريمة تستهل بنيتها بالنفى، وما كان هذا الإخبار المنفى إلا بمقتضى الزعم بأن القرآن الكريم مفترى من عند غير الله، والافتراء هو اختلاق الكذب(*) فماذا يتضمن هذا النفى من معان؟ يقع هذا النفى على فعل الكون، وهذا يعنى أن المنفى هو «كون هذا القرآن مفترى» وليس الافتراء. ويشير هذا إلى أن القرآن الكريم له كون خاص به وهو فوق الافتراء. كما أن نفى هذا الكون ـ مع تضمنه لمكانة القرآن المنزهة ـ إنما يتضمن إلماحًا إلى تقصير الافتراء عن القرآن، ويعنى هذا بالجملة أنه لا تتوفر إمكانية بنائه لأحد من البشر، أى أنه معجز (٩).

وأما كون القرآن ﴿تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ فيعنى ـ بالاستناد إلى أساليب القول فى اللغة العربية ـ أن القرآن مطابق للماثل. ويتضمن ذلك جملة من المعانى، منها أن الماثل بين يديه جملة آيات تلاحظونها فى الوجود ولا تفقهون لها حقيقة أو ناموسًا، فالقرآن جاء مصدقًا لهذه الآيات بالإشارة إليها، ولفت الأنظار إلى المنهج الواجب فى السبيل إلى معرفتها. فالقرآن الكريم تصديق هذا الماثل بين يديه. إن الماثل بين يديه هو النبى محمد ﷺ وهذا النبى قد أنذر الناس وبشر المؤمنين، والقرآن جاء تصديق الإنذار والتبشير. وهنا ينجم سؤال مؤداه: إذا كان النفى قد وقع على كون القرآن مفترى من عند غير الله قد أتاح لنا ملاحظة إعجازية القرآن، فما المعجز فى

(*) ابن منظور؛ لسان العرب؛ مادة «فرا».

كونه ﴿تَفْصِيلَ الْكِتَابِ﴾؟ أى ما هى علاقة التفصيل بدفع الافتراء ؟ التفصيل هو «إبانة أحد الشيئين من الآخر» . والقرآن الكريم ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود : ١) وعليه، فكيف يكون لكتاب أحكمه حكيم وفصله خبير أن يفترى من عند غير الله ؟ فالمحكم هو «الذى لا اختلاف فيه ولا اضطراب» وما كان الإحكام ليكون إلا بين العناصر المختلفة ؛ والتفصيل هو إبانة هذه العناصر المختلفة من دون الإخلال بالإحكام، وتفصيل الكتاب مفهوم له دلالته بالاستناد إلى ما تقدم، فهو فى القرآن الكريم يعنى العروبة ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت : ٣) . كما يعنى إزالة العجمة ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ (فصلت : ٤٤). إذن التفصيل هو تناول المحكم بتبيان العناصر المكونة له والتى بمقتضى وجودها صار المحكم محكمًا[١٠] .

فإذا صح أن «الإعجاز» كائن فى رصف القرآن ونظمه وبيانه بلسان عربى مبين، وأن خصائصه مباينة للمعهود من خصائص كل نظم وبيان يعرفه البشر وخصوصا العرب، فلم يكن لهذا الإعجاز من معنى إلا أن تجتمع لهم وللغتهم صفات بعينها[١١] :

أولها : أن اللغة التى نزل بها القرآن معجزًا قادرة بطبيعتها هى أن تحتمل هذا القدر الهائل من المفارقة بين كلامين : كلام هو الغاية فى البيان فيما تطيقه قوى البشر، وكلام يقطع هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه .

وثانيها : أن أهلها قادرون على إدراك هذا الحاجز الفاصل بين الكلامين . وهذا إدراك دال على أنهم قد أوتوا من لطف تذوق البيان ومن العلم بأسراره ووجوهه قدرًا وافرًا يصح معه أن يتحداهم بهذا القرآن، وأن يطالبهم بالشهادة عند سماعه، أن تاليه عليهم نبى من عند الله مرسل .

وثالثها : أن البيان كان فى أنفسهم أجلَّ من أن يخونوا الأمانة فيه، أو يجوروا على الإنصاف فى الحكم عليه . فقد قرَّعهم وعيَّرهم وسفه أحلامهم وأديانهم، حتى استخرج أقصى الضرورة فى عداوتهم له . وظل مع ذلك يتحداهم، فنهتهم أمانتهم على البيان عن معارضته، وكان أبلغ ما قالوه : ﴿قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾

(الأنفال : ٣١)، ولكنهم كفوا ألسنتهم فلم يقولوا شيئًا، هذه واحدة. والأخرى: أنه لم ينصب لهم حكمًا، بل خلَّى بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين له، ثقة بإنصافهم فى الحكم على البيان، فهذه التخلية مرتبة من الإنصاف لا تدانيها مرتبة.

ورابعها: أن الذين اقتدروا على مثل هذه اللغة، وأوتوا هذا القدر من تذوق البيان، ومن العلم بأسراره، ومن الأمانة عليه، ومن ترك الجور فى الحكم عليه، يوجب العقل أن يكونوا قد بلغوا فى الإعراب عن أنفسهم بألسنتهم المبينة عنهم مبلغًا لا يدانى.

ومن نتاج ذلك كله، تحققت لكتاب الله العزيز الكلمة العليا على كل كلام، وقضى حكمه العلى على جميع الأحكام. ذلك أن القرآن فى آيات الله كان بمنزلة عصا موسى، وإبراء الأكمه والأبرص عند المسيح، فكانت تلاوته على أسماع المكيين برهانًا قاهرًا يلزمهم بالإقرار له بصحة تنزيله من السماء على قلب رجل منهم، وأن هذا الرجل نبى مرسل، عليهم أن يتبعوه وأن يستجيبوا لما دعاهم إليه.

ثانيا: إعجاز الكشف

تبقى عبقرية لغة ما مرتبطة بما تهبه الأرض لبلاغتها الخاصة، فطبيعة المكان والسماء والمناخ والحيوان والنبات، هذه كلها خلاقة للأفكار والصور التى تعد تراثًا خاصًا بلغة دون أخرى، وهكذا تضع الأرض طابعها على أدوات البلاغة التى يستخدمها شعب ما، وبالتالى فإن النقد الذاتى لأى أدب يجب أن يكشف فى هذا الأدب عن علاقته بعناصر التربة التى ولد فيها. كما تقاس عبقرية نص ما بقدرته على استيعاب زمانه، وتجاوز معطيات عصره، فمن النصوص ما يقصر عن الاستيعاب لما هو قائم وممكن، ومنها ما يتحقق له القدرة على الاستيعاب ولكن يفتقر إلى ملكة التجاوز إلى ما هو واعد فى الأفق، ومنها أخيرا ـ ولعلها نصوص السماء وحدها ـ ما يتضافر له القدرة على استيعاب القائم الممكن، وتجاوزه إلى الواعد فى أفق الزمان، وهنا يتحقق للنص ما نسميه بـ «إعجاز الكشف» الذى يمكن ملاحظته فى المجاز القرآنى على وجوه ثلاثة أساسية :

الوجه الأول هو الاستيعاب : ذلك أن المكان العربى هو العنصر البنيوى الأساسى فى تكوين الذات العربية، وبالتالى لا بد من أن يكون له أثر بنيوى كبير فى تشكيل لغته، اللغة التى استخدمها القرآن الكريم، لغة القوم الذين خاضوا التجارب المريرة فى مواجهة المكان، وقد عادوا من التجارب بما يؤهلهم ليتلقوا بيان السماء إلى الإنسانية، وقدم استخدم هذا البيان الكريم لغتهم، أى سجل تجاربهم.

غير أن من يتأمل القرآن سوف يلاحظ أن لغته لم تكن فقط انعكاساً للحياة البدوية فى الصحراء، بل وأيضا للحياة فى كل بقاع الأرض خارجها، فهو «يستمد عناصره وألفاظ تشبيهاته من بيئات وأجواء ومشاهد جد مختلفة، فالأفكار المتصلة بالنبات كالشجرة وأنواع الرياض تصور لنا طبيعة أرض كثيفة الزرع، طيبة الهواء، أكثر من أن تصور أرض الصحراء القاحلة الرملية. والأنهار التى تخترق المروج الخضر تذكرنا بالأرض الخصبة على ضفاف النيل، أو الفرات، أو نهر الجانح بالهند، أكثر مما تذكرنا بمفازات بلاد العرب. والسحب التى تسوقها الرياح لتحيى الأرض بعد موتها ليست من المشاهد اليومية فى سماء بلاد العرب، فإن هذه السماء القارية صافية ملتهبة، حتى كأنها موقد نحاس محمى، عارية عرى الصحراء نفسها» (١٢). وفضلاً عن ذلك فإننا نجد فى القرآن صوراً ذهنية كثيرة لا تتصل بسماء الجزيرة ولا بأرضها يذكر منها المفكر الإسلامى مالك بن نبى مثالين معبرين (١٣).

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور: ٣٩). ففى هذه الصورة الأخاذة يتجلى سطح الصحراء العربية المنبسط، والخداع الوهمى للسراب. فنحن هنا أمام عناصر مجاز عربى النوع، فأرض الصحراء وسماؤها قد طبعا عليه انعكاسيهما، فليس ما نلاحظه مما يتصل بالظاهرة القرآنية التى تشغلنا، سوى ما نجده فى الآية من بلاغة، حين تستخدم خداع السراب المغم، لتؤكد بما تلقيه من ظلال تبدد الوهم الهائل لدى إنسان مخدوع، ينكشف فى نهاية حياته غضب الله الشديد عليه، بعد أن عاش حياته فى السراب الكاذب، سراب الحياة.

والمثال الثانى: قوله تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا

فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ (النور: ٤٠) . فهذا المجاز يترجم - على عكس سابقه - عن صورة لا علاقة لها بالوسط الجغرافى للقرآن، بل لا علاقة لها بالمستوى العقلى، أو المعارف البحرية فى العصر الجاهلى، وإنما هى فى مجموعها منتزعة من بعض البلدان الشمالية التى يلفها الضباب، ولا يمكن للمرء أن يتصورها إلا فى النواحى كثيفة الضباب فى الدنيا الجديدة أو فى «أيسلندا». فلو افترضنا أن النبى رأى فى شبابه منظر البحر فلن يعدو الأمر شواطئ البحر الأحمر أو الأبيض. ومع تسليمنا بهذا الفرض فلسنا ندرى كيف كان يمكن أن يرى الصورة المظلمة التى صورتها الآية المذكورة؟ وفى الآية - فضلاً عن الوصف الخارجى الذى يعرضه المجاز المذكور - أمران: **أولهما:** الإشارة الشفافة إلى تراكب الأمواج. **وثانيهما:** هو الإشارة إلى الظلمات المتكاثفة فى أعماق البحار، وهاتان العبارتان تستلزمان معرفة علمية بالظواهر الخاصة بقاع البحر، وهى معرفة لم تتح للبشرية إلا بعد معرفة جغرافية المحيطات، ودراسة البصريات الطبيعية. وغنى عن البيان أن نقول: إن العصر القرآنى كان يجهل كلية تراكب الأمواج، وظاهرة امتصاص الضوء واختفائه على عمق معين فى الماء، وعلى ذلك فما كان لنا أن ننسب هذا المجاز إلى عبقرية صنعتها الصحراء، ولا إلى ذات إنسانية صاغتها بيئة قارية.

أما الوجه الثانى لإعجاز الكشف فهو «**التجاوز**» ويتمثل أحيانا فيما رواه القرآن من أخبار الغيب، وصدقته حوادث الزمان، كالإخبار عن مصير الحرب بين الفرس والروم، حيث كان الناس فى مكة يتتبعون تطورات هذه الحرب بشوق كبير، ويبحثون فى أمرها أمام الكعبة، وكان مشركو قريش يعطفون على الفرس والمسلمون يعطفون على الروم، وبهر انتصار الفرس على الروم كفار قريش فصاروا يتهكمون بالمسلمين، فأبدى أحدهم من السرور أمام أبى بكر ما غضب معه أبو بكر وقال: «لا تعجل بالمسرة، فسيأخذ الروم بثأرهم». فرد عليه الكافر: «كذبت». فقال أبو بكر: «كذبت أنت يا عدو الله، وهذا رهان عشرة جمال على أن تغلب الروم المجوس قبل عام». فلما علم محمد ﷺ أمر ذلك الرهان أشار على صاحبه أبى بكر أن يزيد فى الرهان ويطيل المدة، فزاد أبو بكر فى الرهان إلى مائة بعير إن هزمت الفرس قبل تسع سنين. وكسب أبو بكر الرهان فى سنة ٦٢٥، فقد انتصر قيصر الروم هرقل على

الفرس فيها واسترد الشام التى خربتها الحرب. وكان القرآن قد أخبر بذلك الانتصار، وتشهد سورة الروم بما كان يحمله محمد من العطف على النصارى: ﴿الٓمٓ ① غُلِبَتِ الرُّومُ ② فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ③ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ④ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ⑤ وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ١-٦)[١٤]. وكذلك مثل الوعد الصريح فى قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (النور: ٥٥)، وقد تحقق جميع ذلك بعد الانتصار على الفرس والروم، وفتح مصر والشام والعراق، وشمال إفريقيا وغيرهم مما شكل الإمبراطورية العربية الإسلامية بعد عقود قليلة من نزول هذه الآيات. وفى القرآن كثير من مثل هذا يحيط به من يتلوه حق تلاوته.

وأما الوجه الثالث والأهم لإعجاز الكشف، فهو الذى يشيع تحت عنوان **«الإعجاز العلمى للقرآن»**، ولكننا نفضل هنا تسميته بـ **«التعقل الكونى للقرآن»**، أى قدرة القرآن الكريم على تعقل المبادئ الكونية الأساسية بطريق السلب والإجمال. **والإجمال** هنا بمعنى أن القرآن يطرح مبادئ وقواعد مجملة لا مجال للتفصيل فيها؛ لأن التفصيل هو شأن العلم التجريبى أو التحليلى لا الرسل أو الكتب المقدسة التى تبقى رسالتها الأساسية الدين والإيمان، وإن كان تأسيسا على قاعدة العقل. ذلك أن القرآن ليس كتابًا علميا يهدف إلى عرض القوانين التفصيلية التى تتحكم فى الكون، بل إن له هدفًا دينيا جوهريا هو الدعوة إلى الله. وأوصاف القدرة الإلهية هى المناسبة الرئيسة فى توجيه الدعوات للبشر أن يتأملوا فى أعمال الخلق. وتصاحب هذه الدعوات إشارات إلى أمور يمكن للملاحظة الإنسانية أن تدركها، أو قوانين عرّفها الله ـ تلك التى تسود انتظام الكون ـ فى ميدان علوم الطبيعة وفيما يخص الإنسان على حد سواء. وهناك جزء من هذه الأقوال يسير الفهم، ولكن هناك جزء آخر لا يمكن إدراك دلالته إلا إذا كان المرء يملك معارف علمية لازمة لهذا. وربما يفسر ذلك ظاهرة أن إنسان القرون السالفة قد وقع أحيانا فى استنتاجات علمية غير صحيحة من آيات القرآن الكريم، إذ لم يكن باستطاعته إلا أن يتبين فى هذا الجزء من الآيات معنى ظاهراً؛ وذلك بسبب عدم كفاية معرفته فى العصر المعنى به، ويفسر فى

المقابل ذلك التوافق المشهود بين الروح العلمى العام للقرآن الكريم، وبين المسارات الكبرى للعلم الحديث، إلى الدرجة التى تعطى القرآن قدراته الإعجازية على الكشف.

وأما **السلب** فيعنى أن القرآن الكريم لا يبادر بتقديم نظريات علمية مكتملة، وموجبة ربما عانت من أزمة مصداقية بفعل نمو العلم ومناهجه، وتزايد قدرته على تجاوز نفسه، ومن ثم هيمنة النسبية عليه. والنسبية هى أمر مقبول ومرغوب فى العلم، بل ضرورة لتقدمه عبر القطيعة المعرفية مع المناهج التقليدية أو المعتادة فى كل مرحلة من مراحل التاريخ والعلم على السواء. ولكنها فى مجال الدين أمر كارثى؛ إذ تضع الوحى فى صدام مع العقل، عندما يبادر، ليس إلى تعقل مبادىء كونية، بل وكذلك إلى تقديم نظريات علمية، على نحو ما نسب إلى العهد القديم من نظريات قاطعة حول خلق الكون، والإنسان، والطوفان، وغيرها مما يصطدم الآن بالعلم الحديث.

فمثلا، ليس فى القرآن أية إشارة ـ بعكس الكتب الدينية الأخرى ـ إلى أن الأرض هى مركز الكون، أو أنها ثابتة لا تتحرك، أو أهم ما فى هذا الكون، ولا يهم أن يكتشف أحد أنه قال بكرويتها أو بدورانها حول الشمس، فالمهم أنه لم يقل العكس، والأهم أن كل آياته توحى بإدراك كامل للامحدودية الكون، وأن ما نراه فى هذه المجموعة الشمسية لا يزيد عن جناح بعوضة بالنسبة إلى مملكة الكون اللانهائية . . فهناك دائما ما هو أكبر . . ﴿وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨). وأن كل ما نراه ثابتا يتحرك، فالشمس والقمر والأرض كلها تتحرك بسرعة هائلة. وهذا التصور للكون لا ينبع إعجازه من انطباقه على معلوماتنا عن الكون اليوم . . بل من كونه يحض الإنسان على رفض المسلمات، رفض الظواهر الحسية، الخروج من إطار المعرفة المحدودة، رفض المحسوس الناقص، بحثا عن العقلى «اللانهائى» أو الأقرب للكمال؛ ولذا فما من حقيقة علمية متفق عليها اليوم أو فى أى عصر تجعل المؤمن فى حرج أمام نص قرآنى متعارض معها، فيغمغم «إن الأرض تدور ولكن ما دام الكتاب المقدس يقول لا. فهى لا تدور! . .» كما قال برونو. وأما الذين حرفوا التوراة والإنجيل فقد حلا لهم أن يدعموا مصداقية الكتابين بدس ما اعتبروه «حقائق» متفق

عليها فى عصرهم، فكان أن أصبحت هذه «الأساطير والنظريات» حقائق مقدسة، وجزءًا لا ينفصم من الكتاب المقدس، فلما تقدمت المعارف والعلوم، وثبت خطأ هذه الأساطير والنظريات، شكك ذلك فى مصداقية الكتاب المقدس باعتبارها من صميم «حقائقه» وذلك على أكثر من صعيد:

ـ فعلى صعيد تاريخ خلق العالم، فإن التقويم اليهودى مؤسس بالتوافق مع معطيات العهد القديم، يحدد هذا التاريخ بدقة على النحو التالى: إن الجزء الثانى من عام ١٩٧٥ المسيحى يتفق مع بداية العام ٥٧٣٦ منذ خلق العالم. ولكن ماذا يعلمنا العلم الحديث . . ؟ عسيرة هنا الإجابة عما يتعلق بتكون الكون، وكل ما يمكن ترقيمه هو عصر تكون النظام الشمسى الذى يمكن تحديده زمنيًا بتقريب مُرْضٍ يقدر بأربعة مليارات ونصف من السنوات! (١٥).

ـ وفيما يخص تاريخ ظهور الإنسان على الأرض، وحسب المعطيات العلمية الحديثة، نستطيع أن نقتنع بأن الإنسان كان يوجد على الأرض، بطاقة ذكائه وعمله التى تجعله يختلف عن كائنات حية تبدو مقاربة له تشريحيا، فى فترة لاحقة على تاريخ يمكن تقديره، ولكن لا أحد يستطيع أن يحدد بشكل دقيق تاريخ ظهوره. ومع ذلك فيمكن أن نؤكد اليوم وجود أطلال لإنسانية مفكرة وعاملة ويحسب قدمها بوحدات تتكون من عشرات من ألوف السنين. ويعود هذا التاريخ التقريبى إلى نموذج إنسان ما قبل التاريخ الذى اعتبر أكثر النماذج قربًا للنموذج - Neo anthropiens «إنسان كرومانيون ـ Cro - Magnon» ولا شك أن هناك اكتشافات أخرى لبقايا يبدو أنها إنسانية قد تمت فى نقاط عديدة على الأرض، وهى تخص أنماطًا أقل تطورًا Paleo -anthropiens . ويقدر حجم قدمها بوحدات من مئات ألوف السنين، ولكن هل هم حقا بشر حقيقيون . . . ؟ وعلى أى حال فالمعطيات دقيقة بشكل كاف فيما يخص Neo - anthropiens وذلك يسمح بوضعهم أبعد بكثير من العصر الذى يحدده سفر التكوين لأوائل البشر بفارق هائل. هناك إذن استحالة اتفاق واضحة بين ما يمكن استنتاجه من المعطيات الحسابية لسفر التكوين الخاصة بظهور الإنسان على الأرض وبين أكثر المعارف تأسيسًا فى عصرنا(١٦) .

ـ وأما الطوفان فروايته موجودة فى الإصحاحات ٦ و ٧ و ٨ من سفر التكوين. وبشكل أدق هناك روايتان غير موضوعتين جنبًا إلى جنب، إنما فى مقاطع متداخلة

كل فى الآخر وبمنطق ظاهر فى تعاقب مختلف الأحداث. والحقيقة أن فى هذه الإصحاحات الثلاثة تناقضات صارخة، هنا أيضًا تتعلل هذه المتناقضات بوجود مصدرين متميزين بشكل جلى: أى المصدر اليهوى والمصدر الكهنوتى، وهما ضمن المصادر الثلاثة الأساسية للعهد القديم بجانب المصدر الألوهيمى. وفيما يخص رواية الطوفان يشكل هذان المصدران تجميعًا متنافرًا. فقد قطع كل نص أصلى إلى فقرات أو عبارات وهذا مع تعاقب عناصر كل مصدر مع عناصر المصدر الآخر، بحيث إننا ننتقل من مصدر لآخر فى الرواية سبع عشرة مرة وذلك خلال مائة سطر تقريبًا من النص، والرواية فى شمولها هى ما يلى: «لما عم فساد البشر قرر الله تدميرهم مع كل المخلوقات الحية الأخرى. فحذر نوحًا وأمره ببناء السفينة التى سيدخل بها زوجته وأولاده الثلاثة بزوجاتهم الثلاث وكائنات حية أخرى»، وهنا يختلف المصدران بالنسبة للكائنات الحية: فهناك مقطع من الرواية «وهو كهنوتى الأصل» يشير إلى أن نوحًا قد أخذ زوجًا من كل نوع، ثم يحدد المقطع التالى «وهو من الأصل اليهوى» أن الله قد أمر بأخذ سبعة من كل نوع ذكر وأنثى من الحيوانات المسماة بالطاهرة، وزوجًا واحدًا من الحيوانات المسماة بغير الطاهرة. ولكن بعد ذلك يتحدد أن نوحًا لن يدخل إلى السفينة فعلاً إلا زوجًا من كل نوع من الحيوانات. ويؤكد نقاد العهد القديم ـ مثل الأب ديفو ـ أن المعنى به هنا هو مقطع معدل من الرواية اليهوية. وهناك فقرة «وهى من الأصل اليهوى» تشير إلى أن عامل الطوفان هو ماء المطر، ولكن هناك فقرة أخرى «وهى كهنوتية الأصل» تقدم سبب الطوفان على أنه مزدوج، أى ماء المطر والينابيع الأرضية. تغطت الأرض حتى قمم الجبال وأعلى منها بالماء. وتدمرت فيها كل الحياة. وبعد سنة خرج نوح من السفينة التى رست على جبل أراراط بعد الانحسار (١٧).

وإضافة إلى ذلك، فإن للطوفان ـ حسب هذه النصوص ـ مدتين مختلفتين: إذ تقول الرواية اليهوية أربعون يومًا فيضانًا، على حين يقول النص الكهنوتى مائة وخمسون يومًا. ولا تحدد الرواية اليهوية تاريخ وقوع هذا الحدث من حياة نوح، ولكن الرواية الكهنوتية تحدده بحين كان عمر نوح ٦٠٠ سنة. وتعطى نفس هذه الرواية إشارات عن موقعه الزمنى بالنسبة لآدم وبالنسبة لإبراهيم، وذلك من خلال

قائمة الأنساب. وحسب الحسابات المعمولة بعد الرجوع إلى إشارات سفر التكوين، والتى تقول إن نوحًا قد ولد بعد ١٠٥٦ عامًا من آدم، فإن الطوفان يكون قد وقع بعد ١٦٥٦ عامًا من خلق آدم، وبالنسبة إلى إبراهيم فيحدد سفر التكوين الطوفان بـ ٢٩٢ سنة قبل ميلاد هذا الأب الأول. ولكن ـ كما يقول سفر التكوين ـ يخص الطوفان كل الجنس البشرى، وكل الكائنات الحية التى خلقها الله قد أعدمت على الأرض حسب هذه الرواية. إن البشرية ـ والأمر هكذا ـ تكون قد أعادت تكوين نفسها ابتداء من أولاد نوح وزوجاتهم، بحيث إنه عندما يولد إبراهيم بعد ذلك بثلاثة قرون تقريبًا، فإنه يجد الإنسانية قد أعادت تكوين نفسها فى مجتمعات. وهنا يثور السؤال: كيف يمكن لإعادة البناء هذه أن تتم فى زمن قليل إلى هذا الحد . . . ؟ إن هذه الملاحظة البسيطة تنزع عن النص أية معقولية. بل إن المعطيات التاريخية تثبت استحالة اتفاق هذه الرواية مع المعارف الحديثة، فعصر إبراهيم عليه السلام يحدد بالسنوات ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠ ق.م تقريبًا. وإذا كان الطوفان قد حدث قبل ثلاثة قرون من إبراهيم ـ كما يوحى بذلك سفر التكوين فى الأنساب ـ فإن الطوفان يقع فى القرن ٢١ أو ٢٢ ق.م. وذلك هو العصر الذى كانت قد ظهرت من قبله فى نقاط مختلفة من الأرض حضارات انتقلت أطلالها للأجيال التى تلتها، فعلى سبيل المثال هذه الفترة ـ بالنسبة لمصر ـ تسبق الدولة الوسطى (٢١٠٠ ق.م)، وهذا بالتقريب هو تاريخ الفترة الوسطى الأولى قبل الأسرة الحادية عشرة. وفى بابل أسرة أور الثالثة. ومن المعروف جيدًا أنه لم يحدث انقطاع فى هذه الحضارات، وبالتالى لم يحدث إعدام يخص البشرية برمتها كما تقول التوراة. وبالتالى فلا يمكن اعتبار أن روايات التوراة الثلاث تصف للإنسان أمورًا تتفق مع الحقيقة [١٨].

وبينما تتحدث التوراة عن طوفان عالمى لعقاب كل البشرية الكافرة، نجد كل الآيات القرآنية التى تتحدث عن نوح تقرن رسالته بقومه بتحديد واضح وكأنما ترد على هذا الوهم: فأول سورة نوح يبدأ بهذه الآية: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ﴾ (نوح: ١) فهو لم يرسل إلى «العالمين» كما قيل فى رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام، بل إلى قومه خاصة، وأمر بإنذار قومه فقط، ومن ثم فالعقوبة قاصرة على قومه. ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (هود: ٢٥).

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (الأعراف: ٥٩). ونوح دعا الله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (٢٦) إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: ٢٦ ـ ٢٧). ولم يقل: «لا تذر من العالمين» والفرق واضح.. بل خشى أن يضلوا «عباد الله» فهم لم يكونوا كل الجنس البشرى.. بل كان هناك عباد آخرون يخشى من تضليل قوم نوح لهم. والله قال له اركب فيها «ومن اتبعك» وقال ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (الأعراف: ٧٢) ولم يحدد عددهم لا بثمانية ولا بثمانين ألف.. حتى الحيوانات التى أمر بحمل زوجين من كل نوع، فهى لطعامهم وحياتهم، وليس فى النص ما يفيد أنها لإعادة تعمير الأرض أو حفظ النوع الذى غرق!. وعلى ذلك فالقرآن يقدم كارثة الطوفان باعتبارها عقابًا نزل بشكل خاص على شعب نوح. فهناك فيضان.. ولكنه لم يغرق الكرة الأرضية كلها، بل قوم نوح أو مدينة نوح أو بلدة نوح، وقد دمر الله مدينة قوم لوط، ومدينة قوم عاد وثمود وليس فى أى منهما إشارة إلى فناء العالم.. فما الذى يجعل حالة نوح حالة خاصة تفنى البشرية مع قوم نوح؟! وما ذنب المصريين مثلا الذين لم تبلغهم الدعوة؟![19]. ويكشف هذا الفارق الأساسى بين التوراة والقرآن فى تقديمهما للطوفان بزمنه ومدته عن مفارقة فى موقف كليهما من معطيات العلم الحديث. فبينما تقع رواية التوراة فى تناقض كامل مع العلم، فإن رواية القرآن تبدو خالية من أى عنصر مثير للنقد الموضوعى، فالقرآن لم يضع المسلم فى أى مأزق جوهرى مع العلم الحديث، لامتلاكه الوعى الفطرى المتسق مع الحضور الإلهى فى الكون. ولعل هذا الاتساق القرآنى مع المبادئ الأساسية للكون، وكذلك مع المبادئ الكلية للعقل للبشرى، هو ما جعل من محمد ﷺ ختام النبيين، ومن رسالة الإسلام ختام الرسالات، إذ توفرت لها الشرائط الثلاثة الأساسية للدين الصحيح وهى[20]:

ـ أن تدين به جماعة يمتد أجلها وراء آجال الأفراد وتتعاقب فيها الأجيال حقبة بعد حقبة إلى أمد بعيد. فعلى الدين الشامل إذن أن يناسب هذه الأجيال حيث تأخرت كما يناسبها حيث تقدمت على مر الزمان مع تطور العلم والحضارة.

ـ وأن تدين به الأمة فى العصر الواحد على تفاوت أبنائها فى المعرفة والسجية والرأى والمشرب، فعلى الدين الصحيح أن يستوعب العالم والجاهل، الرفيع والوضيع، الطيب والخبيث، الذكى النابغ والغبى الخامل.

ـ وأن يريح الضمير فيما يجهله الإنسان ـ ولا بد أن يجهل ـ من شئون الغيب وأسرار الكون، لأنها الشئون والأسرار التى لا يحيط بها عقله المحدود ولا تبديها له ظواهر الزمان والمكان. فلا يؤخذ على الدين إذن أن يتولى تقريب هذه الأسرار الأبدية بأسلوب المجاز والتشبيه ، أو بأسلوب الرمز الذى تدركه العقول البشرية على مقدار حظها من الفطنة والنفاذ إلى بواطن الأمور وخفايا الشعور.

***

الهوامش :

١ ـ موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ١٤٩ .
٢ ـ المرجع السابق ص١٠، ١٥٢ .
٣ ـ محمود محمد شاكر ، المقدمة، كتاب مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، دمشق، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦م، ص٢٤ـ٢٥ .
٤ ـ المرجع السابق، ص ٢٥ .
٥ ـ محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السابعة، القسم ١ : البيان.
٦ ـ الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص١٣٧ـ١٣٨ .
٧ ـ محمود محمد شاكر ، المقدمة، كتاب مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص ٢٨ .
٨ ـ المرجع السابق، ص ٢٩ .
٩ ـ سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ص ١٨٠ .
١٠ ـ المرجع السابق ، ص ١٨١ ـ ١٨٢ .
١١ ـ محمود محمد شاكر، المقدمة، كتاب مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص٣٢ .
١٢ ـ مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص٢٩٤ .
١٣ ـ المرجع السابق، نفسه، ص٢٩٤ـ٢٩٦ .
١٤ ـ إميل درمنغم، الشخصية المحمدية. . السيرة والمسيرة، مرجع سابق، ص ١٢٦ـ١٢٧ .
١٥ ـ موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، مرجع سابق، ص٤٧ .
١٦ ـ المرجع السابق، ص٥١ .
١٧ ـ المرجع السابق، ص٥٣ .
١٨ ـ المرجع السابق، ص٥٣ـ٥٤ .
١٩ ـ محمد جلال كشك، خواطر مسلم، مرجع سابق، ص٩٩ ـ ١٠٠ .
٢٠ ـ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ١٤ .

***

مبحث ثالث: تاريخية الرسالة.. رسوخ الشريعة وتغير الفقه

لا يكون الوحى كشفًا وهداية إلا بقدر ما ينسجم ومستوانا حيث يتأنسن بالحوار مع تأملنا وبحثنا عن أن نتقدم ونتفتح، وهذا لا يتأتى إذا أنزلت التعاليم جاهزة ومكتملة، بكيفية نهائية. فالشرط الضرورى لتحقيق فعالية تستهدف إصلاحًا حقًّا هو قابلية الدين للتكيف المستديم مع حقائق الساعة. وكما تعددت الشرائع فى إطار وحدة الدين، تتعدد السياسات فى إطار الشريعة الواحدة. وذلك بتنوع مصالح الأمم المتعددة وتمايز وقائع اجتماعها وعاداتها وأعرافها، بتغاير الزمان والمكان. وهنا تبدو الحاجة إلى الفصل بين «الوحى» جوهر الشريعة المفارق للواقع . . المتعالى على التاريخ برغم حضوره فيه. وبين «التراث» عمل التاريخ، المتجذِّر فى أحوال الإنسان الاجتماعية والثقافية. أى بين الشريعة الإسلامية بنصها المركزى: القرآن الكريم، كمعطى أزلى يتجه إلى ضمير كل إنسان فى كل وقت وجيل، بعد أن استوعب كل الشرائع السابقة فى إطار الدين الإلهى الواحد، وبين الفقه كاجتهادات تاريخية فى لحظات مختلفة نهضت بعملية فهم وتطبيق وإسقاط لهذه الشريعة الإسلامية الواحدة على بيئات وأزمان مختلفة، وهى العملية التى أكسبت الشريعة حيويتها، وتاريخيتها.

أولا: تاريخية الفقه .. الاجتهاد فى الإسلام

تعنى مسألة «خلق القرآن» كما طرحها المعتزلة ـ فى التحليل الفلسفى ـ أن الوحى واقعة تاريخية ترتبط أساسًا بالبعد الإنسانى من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود. الوحى فى هذا الفهم تحقيق «لمصالح» الإنسان على الأرض؛ لأنه خطاب للإنسان بلغته. ما يعنى أن الخطاب الإلهى خطاب تاريخى. وبما هو تاريخى فإن

معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنسانى، إنه لا يتضمن معنى مفارقًا جوهريًا ثابتًا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله. وعلى العكس من ذلك، يقضى مفهوم «قدم الكلام الإلهى وأزليته» إلى تثبيت المعنى الدينى بما هو معنى مفارق أزلى قديم قدم الذات الإلهية [1].

ولعل البعد التاريخى كان حاضرا فى الإسلام للوهلة الأولى من خلال نزول القرآن منجما ـ أى مجزأ ـ على فترات متباعدة، وفى مناسبات مختلفة، ولأسباب متباينة. والقرآن يبرز هذه الخاصة الخفية وهو يخاطب النبى ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢). وكان يحوط المسلمين فى كل لحظة بالعناية الإلهية المناسبة، ويعزز جهودهم العظيمة، ويدفع أرواحهم وإرادتهم فيكرم بآية صريحة قضاء شهيد أو استشهاد بطل. ولم يكن أحد يستطيع.. كما ألمح مالك بن نبى.. «أن يتصور كيف كان القرآن يؤدى دوره حيال طبيعة الإنسان التى جاء يصوغها فى ذلك العصر، لو أنه سبق بنزوله أحداث حنين وأحد؟.. وماذا كان يكون، لو أنه لم يأت لكل ألم بعزائه العاجل، ولو أنه لم ينزل لكل تضحية جزاءها، ولكل هزيمة أملها، ولكل نصر درسه فى الاحتشام، ولكل عقبة إشارة إلى ما تقتضيه من جهد، ولكل خطر أدبى أو مادى روح التشجيع اللازم لمواجهته؟ فكلما كان الإسلام ينتشر فى رُبا الحجاز ونجد، كان الوحى يتنزل بالدرس الضرورى فى المثابرة والصبر، والإقدام والإخلاص، يلقنه أولئك الأبطال الأسطوريين، أبطال الملحمة الخارقة. فهل كان لدرسه أن يجد طريقه إلى قلوبهم وضمائرهم لو لم يكن نزوله تبعًا لأمثلة الحياة نفسها، والواقع المحيط بهم؟ فلو أن القرآن كان قد نزل جملة واحدة لتحول سريعًا إلى كلمة مقدسة خامدة وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة دينية، لا مصدر يبعث الحياة فى حضارة وليدة»[2].

والإسلام عقيدة اكتملت فيها رسالة السماء، إلا أن تعاليمه ما زالت تقبل التأويل والتفسير لتساير تطور الوجود الإنسانى نحو الكمال، وكل ما يقف عنده الإسلام فلا يقبل فيه تفسيرًا أو تأويلاً هو الجوهر وليس العرض، فالوحدانية هى جوهر الإسلام، لا تقبل تأويلاً أو تفسيرًا، أما المظاهر العامة للعبادات والتشريعات الاجتماعية فهى قابلة للتأويل والتفسير طالما لا تمس جوهر العقيدة. وعلى الرغم من

أن الشريعة الإسلامية ترتبط بقواعد وأصول لا تقبل التغيير ـ قواعد هى أقرب ما يكون إلى أحكام القانون الطبيعى والعدل المطلق ـ فإنها شريعة حرة إلى أقصى حدود الحرية، تقر بالتطور إلى أبعد الحدود. ذلك أنها ـ خلافًا لكثير من الشرائع القديمة ـ تقر بأن: «الأصل فى الأشياء الإباحة» كما تؤكد أن الله لم يجعل على المؤمنين ﴿فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، وأن «التيسير» لا «التعسير» هو المبدأ، كما أن إعطاءها لـ «العرف» المتفق عليه قوة القانون وتقريرها لمبادئ «الاستحسان» و«القياس» ـ الذى هو مبدأ الاجتهاد الفعال ـ وفتحها لباب الاجتهاد لمن توافرت فيه شروطه، كل ذلك وغيره أدلة ناصعة على ما امتازت به من حرية»[٣]. وفى رأى عبد الرحمن البزاز: «أن ذهاب بعض الفقهاء إلى جواز ترك القياس الظاهر (متى ما أدى إلى شدة لا تتناسب ومبدأ الحسنى وامتناع الحرج) والأخذ بالقياس الخفى ـ على حد تعبير الأصوليين ـ أى «الاستحسان» لدليل ساطع على ما امتازت به الشريعة من حرية وإيمان بالتطور لا يجارى»[٤].

بل وتتضح هذه الحرية حتى فى الحدود والعقوبات، إذ لم تقم الشريعة الإسلامية حدودًا زاجرةً إلا فى بعض الجرائم التى تهدد البناء الاجتماعى للأمة، وتجور على حقوق الفرد وتهدد أمنه وحقه فى التملك، وذلك حفاظًا على الكليات الخمس التى عنى الإسلام بالمحافظة عليها وهى: النفس والدين والمال والنسل والعقل، وهى جميعًا مما يتصل بتوقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية، وذلك حتى يكون فى هذه العقوبات الرادعة شفاء للمجنى عليه من شر الترة وحنق المظلوم، وتعويضًا عادلاً عما يقع عليه من أذى، وردعًا لذوى النفوس الشريرة من الجهر بالمعصية والإيغال فيها. وهذه الجرائم هى السرقة والزنا والقذف وقطع الطريق، فعقوبة السرقة قطع اليد كما فى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٣٨) فَمَن تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨ ـ ٣٩). وعقوبة الزنا بنص القرآن مائة جلدة، ففى قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢). وأما قذف المحصنات والمحصنين فعقابه ثمانون جلدة، كما فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ

يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النور: ٤ـ٥).

وأخطر هذه الجرائم وأشدها عقوبة: قطع الطريق والإفساد فى الأرض، وعقوبتهما القتل والصلب، أو القتل فقط، أو قطع الأيدى والأرجل من خلاف، أو النفى من الأرض، كما فى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣ ـ ٣٤). وهذه العقوبات هى وحدها التى قدرها القرآن، وأما غيرها من العقوبات الإسلامية فمما قدرته السنة كعقوبة الخمر، أو ما لم يدخل فى تقديرها وتركت لتقدير ولى الأمر وتسمى تعزيراً[٥].

وأما التعزير ـ وهو النمط الثانى للعقوبات فى الشريعة الإسلامية ـ فيتناول الزجر والغرامة والحبس والجلد دون مقدار الحدود. قال الإمام ابن تيمية فى رسالته عن الحسبة: « . . ومنها عقوبات غير مقدرة، وقد تسمى التعزير، وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها، وبحسب حال الذنب فى قلته وكثرته . . والتعزير أجناس، فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام، ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يكون بالنفى عن الوطن، ومنه ما يكون بالضرب. . . والتعزير بالعقوبات المالية مشروع أيضا فى مواضع مخصوصة فى مذهب مالك فى المشهور عنه، ومذهب أحمد فى مواضع بلا نزاع، وفى مواضع فيها نزاع، والشافعى فى قول»[٦].

والعقوبات القرآنية تكفل للمجتمع حاجته التى تغنيه من العقوبة، وهى قيام الوازع ورهبة المحذور . . ولكنها لا تحرم الفرد حقًا من حقوقه فى الضمان الوثيق والفرصة النافعة. وأول ضمان للفرد فيها شدة التحرج فى إثبات التهمة، وتأويل الشبهة لمصلحته فى جميع الأحوال، وتمكينه من الصلاح والتوبة إذا كان فيه مستصلح ومتاب. وإذا خيف أن يؤدى التشدد فى حماية الفرد إلى إسقاط العقوبات

والاجتراء على المحظورات، فالإمام موكل بالنظر فى منع تلك المحظورات عن طريق الزجر والتعزير. وقد تقدم أن التعزير يتناول الحبس والضرب والغرامة المالية، ويعاقب به فيما دون الحدود. وقد يرى الإمام أن اجتماع الشهود الذين يثبتون التهمة غير ميسور فى بعض الأزمنة، إما للخوف والتحرج أو لشيوع الباطل والزور، أو لاختلاط المسلمين بغير المسلمين أو لاتخاذ الأماكن التى تدارى فيها المحظورات، أو لغير ذلك من الأسباب. . فإن رأى ذلك ورأى أن الإعفاء من الحد مضرة ومفسدة، فله أن يجمع بين ضمان الأمة وحمايتها وبين إعطاء الفرد حقه من الضمان والحماية، فيعاقب بما يراه صالحًا للأمرين من ضروب التعزير (٧).

وفيما يثار حول قسوة الحدود فى الإسلام من قبيل قطع يد السارق مثلا، يمكن القول بأن الشريعة لا تصدر حكما بعزل هذا الإنسان عن المجتمع إلا يوم يكون بقاؤه فيه مثار شر على الآخرين، فإن تبين من تتبع أحوال الشخص أن فطرته تلوثت وأصبح مصدر عدوان على البيئة التى كفلته وآوته، وأنه قابل عطفها وعنايتها بتعكير صفوها وإقلاق أمنها فلا ملام على هذه البيئة إذا حدث من عدوان أحد أفرادها، فكسرت السلاح الذى يؤذى به غيره. وقد وصف القرآن الكريم اللصوصية التى تستحق قطع اليد بأنها لصوصية الظلم والإفساد، وقال فى هذا السارق المعاقب: ﴿فَمَن تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٩)، فالحد الذى شرعه الإسلام هو وقاية للجماعة العادلة المصلحة من ضراوة عضو فيها يقابل عدالتها بالظلم، ويقابل إصلاحها بالفساد (٨).

ومثلما جعل الله العقل حكما فى الإيمان به، جعله حكما فى فهم الشريعة الإسلامية، إذ يقول لرسوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (النساء: ١٠٥)، وخطاب الرسول مضمَّن خطاب أمته كما فى آيات كثيرة بالتنزيل. ذلك أن حكم الشريعة ـ حتى عندما يرد فى نص قطعى الدلالة والثبوت ـ فإنه لا يمنع التعددية فى فقه النص وفهمه، ومن ثم التعددية فى استنباط الحكم من هذا النص، والتعددية فى نظام الصياغة لهذا الحكم صياغة قانونية. وذلك فضلاً عن التعددية فى كيفية تنزيل هذا الحكم ـ بعد فهمه واستنباطه وصياغته ـ على الوقائع والحالات خصوصًا عندما تكون هذه الوقائع ـ كما هو الغالب فيها ـ مختلفة

باختلاف المصالح والعادات والأعراف ومتغيرات الزمان والمكان. أما إذا كان النص الشرعى ظنى الثبوت، أو ظنى الدلالة، أو ظنيا فى الثبوت والدلالة معًا، فإن اختلاف الأفهام، وتعدد الاجتهادات، وتنوع الأحكام المستنبطة منه تتسع فيها وأمامها الميادين والآفاق[٩].

وفى ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى عن العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» ميز المحدثون والأصوليون فى نصوص السنة النبوية بين: سنة العادة ـ وهى التى لا إلزام فيها ـ وسنة العبادة التى لا تغيير لحكمها ـ بالاجتهاد ـ إذا تعلقت بالغيبيات التى لا يستقل العقل بإدراكها، أو بالعبادات، ومن ثم لا يجوز الاجتهاد فى تغيير حكمها . . . وكذلك إذا هى تعلقت بالثوابت الدنيوية لانتفاء دوران وتغير عللها . . ميزوا بينها وبين السنة التى تتعلق بالفروع من المتغيرات الدنيوية، والتى هى «اجتهاد نبوى». . . فهذه تدور أحكامها مع عللها وجودا وعدما على النحو وبالمعنى الذى تحدثنا عنه، فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد تبعا لما يستجد من مصالح لا بد وأن تتغيا تحقيقها الأحكام، وهنا يميز الإمام القرافى داخل السنة النبوية بين[١٠]:

(أ) سنة تشريعية ـ أى من الشرع ـ . . . تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته . . وبالثوابت الدنيوية . . .

(ب) سنة غير تشريعية . . تتعلق بالاجتهادات فى فروع المتغيرات الدنيوية، سواء فى السياسة أو الحرب أو المال، أو القضاء.

فالقسم الأول من السنة ـ السنة التشريعية ـ تلقاها الأمة من الشرع دون واسطة، وتلتزم بها التزامها بالرسالة، وذلك دون توقف الالتزام والاقتداء على مصدر جديد وسلطة جديدة لاجتهاد جديد.

أما القسم الثانى ـ السنة غير التشريعية ـ والتى هى اجتهاد فى متغيرات الفروع الدنيوية، أو قضاء ـ بالاجتهاد لا الوحى ـ فى المنازعات فإن ما يتعلق منها بالإمامة ـ سياسة الدولة فى مختلف ميادينها ـ لا إلزام فيه وبه إلا إذا عرض على إمام الوقت والدولة القائمة فأجازته، لموافقته للحال وتحقيقه للمصلحة التى تغيتها نصوصه فى عهد رسول الله ﷺ فى المنازعات والاجتهاد بناء على حجج وأطراف

النزاع . . . فالاقتداء به والالتزام بأحكامه موقوف على إجازة القضاء المعاصر الذى له إمضاؤه إذا اتسق مع حجج الأطراف الحاليين للنزاع من البينة واليمين . . . وذلك حتى يكون محققا للاجتهاد فى سبيل تحقيق العدل الذى تغياه من ورائه رسول الله ﷺ . . فالسنة غير التشريعية اجتهاد لا تبليغ رسالة ، يتوقف إمضاؤها على تحقيق المقاصد التى استهدفتها ، فإن حققتها أمضيت كما هى ، وإلا ـ بأن غابت شروط إعمال حكمها ـ كان الاجتهاد الجديد هو الواجب الإسلامى الكفيل بتحقيق مقاصد الشريعة فى هذا المقام .

وإذا كان القرآن قد أمر المسلمين بطاعة الرسول ، فقد فهم المسلمون الأوائل ـ جيل الصحابة ـ أن الطاعة مرتبطة فقط بما يبلغه الرسول عن الله من الوحى فقط ؛ ولذلك كانوا دائمًا ما يطرحون عليه السؤال فى اجتهاداته خارج إطار الوحى المنزل ـ القرآن ـ أهو الوحى أم الرأى والمشورة ، وكثيراً ما كانوا يطرحون اجتهادات أخرى . فى هذا السياق يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً فى تعاليم القرآن . وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج فى سياق الوجود الاجتماعى للشخص التاريخى ، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم فى العصور التالية . ومن هنا طرح الرسول مبدءًا هامّا هو : «أنتم أدرى ـ أو أعلم ـ بشئون دنياكم»(١١) .

وربما جاز هنا أن نقارن بين عصمة البابا فى المسيحية ، وعصمة الإجماع فى الفقه الإسلامى . عصمة البابا الذى يسيطر على العالم المسيحى ، والذى يتوج الملوك ، والذى يصدر المراسيم الملزمة لأنه رأس الكنيسة وحامل مفاتيح السماء ، والذى يملك «الحرمان» وهو نوع من الموت الروحى ، وكانت العادة عند إعلانه أن توقد الشموع وتدق النواقيس حتى يتلى أمر الحرمان . وما أن يتلى حتى تطفأ الأنوار وتقف الأجراس إشارة إلى الموت الروحى لمن وقع عليه الحرمان ، ووصل هذا الحرمان إلى الدرجة التى نالت أقوى الأباطرة عندما اضطر الإمبراطور هنرى الرابع إلى اللواذ بمقر البابا فى قلعة كانوسا ١٠٧٧ والوقوف على بابه ثلاثة أيام حافيًا حتى تنازل البابا وعفا عنه . وأصبح الذهاب إلى «كانوسا» مثالاً لأسوأ صور الخضوع والإذعان (١٢) .

وأما عصمة الإجماع: «لا تجتمع أمتى على خطأ» كما فى الحديث المنسوب إلى رسول الله ﷺ. فلا تحصر فهم الشريعة وفقه الكتاب وتشريع الأحكام فى فرد واحد دون بقية القادرين على الاجتهاد. لم يعرف الإسلام ـ بل أنكر ـ وجود «ولى أمر» الاجتهاد. وإنما جعل الاجتهاد فريضة كفائية ـ اجتماعية ـ على «أولى الأمر» ـ العلماء ـ القادرين على هذا الاجتهاد، الأمر الذى لا بد معه من التعددية فى الاجتهادات: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا (٨٢) وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (النساء: ٨٢-٨٣). وتعدد المجتهدين لا بد وأن يثمر تعدد وتنوع واختلاف الاجتهادات، التى يمكن أن تتبلور فى مذاهب ومدارس وتيارات. ومنذ العصر النبوى ـ وفى ظل توالى نزول الوحى، ووجود المعصوم ﷺ ـ كان الرسول هو أول الداعين والحافزين لصحابته ـ الفقهاء والقضاة ـ على الاجتهاد وتنمية ملكاتهم فى استنباط الأحكام. فهو القائل «من اجتهد برأيه فأصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد»[١٣] (*).

وقد مضى الخلفاء الراشدون بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى يجتهدون فيما يعرض لهم وللأمة من الأمور الخطيرة، وكان أول خطب خطير عرض لأبى بكر الصديق فى أول خلافته منع كثير من العرب للزكاة فعدهم مرتدين عن الإسلام، وخطب فى الصحابة بوجوب قتالهم فكرهوا ذلك حتى عمر إذ قال له: كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها»، فقال أبو بكر: أليس قد قال إلا بحقها»، ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والله لو منعونى عقالا «أى بعيرا» كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه، ولو خذلنى الناس كلهم لجاهدتهم بنفسى. وانصاع عمر والصحابة له، وحارب المرتدين: مانعى الزكاة، وردهم إلى الدين الحنيف [١٤].

وخلفه عمر بن الخطاب، وهو أكثر الخلفاء والصحابة اجتهادا فى الشريعة، ويذكر له التاريخ أنه أوقف مؤقتا حكم الشريعة بقطع يد السارق والذى جاء فى

(*) رواه البخارى والنسائى وابن ماجه والإمام أحمد.

الذكر الحكيم من قوله تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة : ٣٨) ؛ لأنه عد السارق حينئذ مضطرًّا للسرقة ليسد رمقه . كما ألغى تماما حكما آخر للشريعة جاء به القرآن الكريم وهو حكم جواز الصدقة للمؤلفة قلوبهم . وكان الله قد جعل مصارف الصدقات لثمانية كما في آية سورة التوبة : ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ (التوبة : ٦٠) . والفقراء والمساكين معروفون ، والعاملون عليها الجباة والسعادة الذين يجمعون الصدقات ، ﴿الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ هم بعض أشراف العرب جعلهم الله من مصارف الصدقات تأليفا لقلوبهم وتحبيبًا لهم فى اعتناق الإسلام . وكان رسول الله ﷺ لما قسَّم غنائم معركة حنين ، قد أعطى مجموعة من المؤلفة قلوبهم من قريش وغيرها مائة بعير لكل منهم ، وأعطى رجالا من قريش وغيرهم دون المائة . وكان ممن أعطاهم الأقرع بن حابس التميمى وعيينة بن حصن الفزارى ، وقدما على أبى بكر وهو خليفة يطلبان منه نصيبهما من الصدقات فأعطاهما رسالة إلى عمر بن الخطاب مستشاره كى يرضيهما ، فقال لهما : إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم ، فإن رجعتم إلى الإسلام فبها وإلا فبيننا وبينكم السيف . ومنع عمر كل هذه الطائفة من المؤلفة قلوبهم ما كانوا يأخذونه من الزكاة وجعلهم كغيرهم من المسلمين ، وارتضى أبو بكر الصديق عمله واجتهاده . وكما اجتهد عمر إزاء حكمين وردا فى القرآن الكريم اجتهد أيضا فى زواج المتعة ، وهو الذى يتعاقد فيه الزوجان على الزواج إلى أجل يرتضيانه ، وقد أبيح فى أول الإسلام ، واختلفت الروايات فى إباحة الرسول ﷺ له وتحريمه حتى إذا كان عهد عمر فى خلافته نهى عنه نهيا باتًّا [١٥] .

هذه الاجتهادات الثلاثة لعمر تدل على الاتساع فى الاجتهاد منذ العهد الإسلامى الأول ، وخصوصا بعد أن توزع الصحابة بين البلدان الإسلامية ضمن حركة الفتوح الواسعة ، وتعاملهم مع بيئات وشعوب مختلفة المشارب ، فكان بينهم كثيرون مجتهدون يفتون المسلمين فيما يستجد من الحوادث النوازل والتصرفات وأمور العبادات . وأخذ الاجتهاد ينمو فى الأحكام المتصلة بفروع الدين حتى تكونت المذاهب المشهورة : مذاهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، وظل كل مذهب

يشتهر به مجتهدون فى كل قرن وفى كل بلد إسلامى يبذلون الاجتهاد العقلى فى استنباط الأحكام الشرعية من الثوابت التى جاء بها الإسلام، وهى القرآن والحديث. ومما يروى التاريخ عن الإمام مالك نفسه أن الخليفة العباسى هارون الرشيد استشاره فى أن يجعل كتابه «الموطأ» دستوراً يعمل به المسلمون فى الدولة الإسلامية كلها، ويلغى فيهم سائر المذاهب الفقهية ولا يروج فيهم إلا مذهبه، لكن الإمام منعه من ذلك لأنه ما كان يرضى بأن يسلب الآخرين حقهم فى التحقيق وحريتهم فى الرأى والاجتهاد (١٦) .

وقد ظلت التفرقة بين «سنة الوحى» و«سنة العادات» تمثل نقطة الخلاف بين «أهل الرأى» و«أهل الحديث» من الفقهاء حيث أصر الفريق الأول على التمييز بينهما، بينما أصر الفريق الثانى على التوحيد بينهما، غير أن السيادة الفكرية والعقلية حسمت لصالح أهل الحديث بفضل جهود الإمام الشافعى (ت : ٢٠٥هـ) فقد تم توسيع مفهوم السنة ليشمل الأقوال كلها، والأفعال كلها، بالإضافة إلى الموافقات ـ الصريحة أو الضمنية ـ على أنماط السلوك والممارسات الحياتية فى عصر النبوة.

وفى الحقيقة فإن هذا الميل المحافظ قد تنامى بفعل السياسة وتحت ضغطها بأكثر مما كان نتيجة للنص القرآنى، أو للسنة النبوية. فمثلا، حين رفع مفكرو النظام الأموى مقولة «الجبر» تبريراً لمظالمهم «إنما نأتى أعمالنا بقدر الله» كان رد الفعل الفكرى المباشر «كل شىء بقضاء وقدر إلا المعاصى» وهى استجابة الحسن البصرى. وتطور الأمر إلى تضاد بين «الجبرية» و«القدرية» أو نفاة القدر وهم المعتزلة الأوائل. وفى سياق هذا الصراع كان ثمة صراع آخر يدور بين أهل «الرأى» وأهل «الحديث»، وهو صراع حول مدى «مرجعية» النصوص الدينية الثانوية، أحاديث النبى وأفعاله وتقريراته وموافقاته. ومن البديهى أن «النصية» منهج فكرى ملائم تمامًا لأهداف أى سلطة سياسية، وذلك بقدرتها الدائمة على تجنيد مزيفى النصوص الناطقة دائمًا بتوجهاتها وأهدافها؛ لذلك تركزت المعركة الفكرية بين أهل الرأى، وأهل الحديث من الفقهاء حول محورين: **الأول**: مدى ارتباط النص الثانوى بالنص الأول الأصلى، القرآن، واشترط أهل الرأى لذلك أن يكون الأول تابعًا للثانى ونابعًا منه شرحًا أو تعليقًا ـ بالتخصيص أو التحديد ـ وهذا يعنى ألا يكون ثمة أى شبهة تناقض بين الثانى

والأول. **والمحور الثانى**: أنهم اشترطوا لمشروعية مرجعية النص الثانوى أن يكون متواتر النقل أو مشهوراً، أى أنهم رفضوا النص الذى يرويه مجموعة قليلة من الرواة، وهو ما أطلق عليه اسم «حديث الآحاد»[١٧]، حتى أن أبا حنيفة رضي الله عنه إمام أهل الرأى لم يصح عنده ـ كما يروى بعض المؤرخين ـ إلا سبعة أحاديث متواترة. أو كما قال ابن خلدون: «بلغت روايته سبعة عشر حديثا أو نحوها». وإن كان الصحيح والغالب أن أبا حنيفة انفرد بمائتين وخمسة عشر حديثا غير ما اشترك فى إخراجه مع سائر الأئمة[١٨].

والحل الوسط «التلفيقى» لخلاف أهل الرأى وأهل الحديث قدمه الإمام الشافعى، لكنه حل يمثل انحيازاً واضحًا لأهل «الحديث». على صعيد محور الخلاف الأول أنجز الشافعى مسألة استقلالية السنة بالتشريع، وبذلك جعل النص الثانوى مساويًا للنص الأول الأساسى فى قوة الالتزام التشريعى. وعلى صعيد محور الخلاف الثانى وضع مجموعة من الضوابط لقبول أحاديث الآحاد، وكلها ضوابط تتصل بالرواية، أى فى التحقق من اتصال سلسلة السند وصدق الرواة، وذلك دون أن يدخل فى «الدراية»، وحدد لفترة طويلة ـ لا نزال نعيش آثارها حتى الآن ـ أسبقية سلطة النصوص على سلطة العقل والخبرة الإنسانية[١٩]. وفى كلمة مختصرة كان أهل الأثر/ الحديث لا يأخذون بالرأى إلا اضطرارا، مكرهين عليه إكراها، ولا يستخرجون أحكاما لمسائل لم تقع، بل لا يفتون إلا فيما يقع. لكن أبا حنيفة إذ يقدم للناس أداة الرأى أو القياس فيما وقع وفيما لم يقع، لا يفرق فيما قدمت يداه[٢٠].

لكن التوحيد التام بين «الدين» و«التراث» لم يكن ليتم بمجرد إدماج السنة النبوية ـ بالمعنى الواسع المشار إليه ـ فى الدين، بل كانت تلك النقطة البداية. ولأن نقطة البداية تلك وقعت فى عصر التدوين ـ أى عصر بداية وضع قوانين التزويد والاستدعاء فى الذاكرة الجمعية للأمة ـ أى الثقافة ـ فقد صارت القوانين التى صيغت فى تلك اللحظة هى القوانين المهيمنة والمسيطرة. وإذا كان الشافعى فى مجال أصول الفقه قد وسع مفهوم «الوحى» بإدماج السنة فى دلالة القرآن، وبتوسيع مفهوم السنة ذاته بإدخال «الإجماع» فيه، فإنه لم يترك لفاعلية «العقل» إلا مجال «القياس» الذى اشترط له شروطًا تجعله نوعًا من «الاستنباط» المقيد بحدود «الأصل السابق».

هكذا يتحدد دور العقل فى البحث عن أحكام موجودة بالفعل فى النصوص وإن كانت خافية مضمرة لا تحتاج إلا إلى البحث عنها واكتشافها فحسب؛ لذلك لا يجب أن ندهش من نفور الشافعى من مبدأ «الاستحسان» الذى أقره أبو حنيفة (ت : ١٥٠هـ) ، وإعلانه أن الاستحسان نوع من التشريع الذى لا يجوز وقوعه إلا من الله أو من الرسول(٢١) .

وما صاغه الشافعى فى مجال الفقه بلوره الأشعرى (ت : ٣٣٠هـ) فى مجال العقيدة أو «أصول الدين» حيث ناهض الأشعرى عقلانية المعتزلة وأسس بديلاً عنها سلطة «النقل» ، ورفض ـ مثل سلفه ـ مبدأ المعتزلة فى التحسين والتقبيح بالعقل مؤكداً هيمنة «الشرع» . وبعبارة أخرى كان كل من الشافعى والأشعرى يؤسسان سلطة النصوص فى مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسس سلطة العقل ، دون أن تهدر بالطبع مجال فاعلية سلطة النصوص . وهكذا تحددت قوانين إنتاج المعرفة فى الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص ، وأصبحت مهمة العقل محصورة فى توليد النصوص من نصوص سابقة . فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزى فى الثقافة ـ لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة ـ فقد تولد عنه نص «السنة» ، الذى تم تحويله ـ بفضل الشافعى كما سبقت الإشارة ـ من نص شارح إلى نص «مشرع» . وعن النصين معًا تولد نص «الإجماع» ـ الذى صار نصًا مشرعًا أيضًا ـ ثم جاء «القياس» ليقنن عملية «توليد النصوص» . وإذا أخذنا من مجال علم الفقه وحده شاهداً على سيادة آلية توليد النصوص فى الثقافة العربية ، فسنجد أن عصر سيادة التقليد فيه بدأ فى منتصف القرن الرابع الهجرى تقريبًا . ولم ينج من هذا المصير الفقه الحنفى ذاته على يدى تلميذى أبى حنيفة ـ أبى يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى ـ اللذين حولا المذهب عن عقلانية الأستاذ إلى الاستناد إلى النصوص ، وذلك بحكم ارتباطهما بالسلطة العباسية التى رفض أستاذيهما رفضًا قاطعًا التعاون معها أو مع النظام الأموى(٢٢) . وهنا يفترض السياق معالجة سريعة لظاهرة الدولة / السلطة فى الإسلام .

ثانيا : تاريخية السلطة .. الدولة فى الإسلام

لعل الشأن السياسى هو أكثر المجالات الحياتية المعاصرة إثارة لقضية التجديد

والاجتهاد، أو الحاكمية والتقليد، وبالأخص عندما ترى التيارات السلفية فى التراث السياسى ملامح «دولة دينية» يعتقدون فى إمكانية استعادتها كترجمة لما يدعونه بـ «الحاكمية الإلهية»، على حساب الدولة العصرية «المدنية» التى تجسد ـ فى اعتقادهم ـ حاكمية الإنسان غير الشرعية على الأرض، وهو أمر عليه تحفظان :

الأول : أن قضية الحكم أو الإمامة الكبرى أو الدولة هى الأكثر استبعادا من إطار العقائد، التى يكون معيار الخلاف فيها «الإيمان» و«الكفر»، حيث يأتى تصنيفها فى إطار «الفروع» التى تتعدد فيها الاجتهادات، ويكون معيار الاختلاف فيها «الصواب» و«الخطأ» ـ وفى الأول أجران وفى الثانى أجر ! . وقد رأينا حجة الإسلام الغزالى يقول: «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات (الفروع) . والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسله، وباليوم الآخر، وما عداها فروع. والخطأ فى أصل الإمامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها ـ أى فى جماع الدولة والسياسة ـ لا يوجب شىء منه التكفير!» (٢٣) .

والثانى : أن الحاكمية الإلهية المتمثلة فى أصول الشريعة ومقاصدها وحدودها ليست من جنس الحاكمية البشرية، المتمثلة فيما هو موضوع لشورى الإنسان، فحاكمية الله هى حاكمية الفعال لما يريد، الذى لا يسأل عما يفعل، والذى شاءت حكمته أن تقف هذه الحاكمية الإلهية فى المتغيرات الدنيوية عند الكليات والفلسفات والمقاصد والأحكام المتعلقة بالمصالح الثابتة، فتمثل الإطار الذى يحفظ لشورى الإنسان ـ إذا هى التزمت حدود هذا الإطار ـ إسلاميتها . . . إنها حاكمية السيادة العليا التى تمثلت فى مبادئ الشريعة الإلهية وحدودها ومقاصدها، والتى هى الضابط والمعيار لإسلامية شورى الإنسان، التى هى شورى «الخليفة»، أى الإنسان المستخلف على الأرض، وليس أمير المؤمنين فى التجربة التاريخية للإسلام، المحدود نطاقها والمحددة موضوعاتها بحكم مكانة الخليفة فى الكون الذى يعيش فيه . . . ففى المنهج الإسلامى ليس هناك «تناقض» وأيضا ليس هناك «خلط» بين موضوعات الشورى البشرية وحدودها ونطاقها، وبين الموضوعات التى هى شريعة إلهية وضعها الله سبحانه لتكون التجسيد لحاكمية الله المهيمنة على الإنسان والواقع الذى يعيش فيه (٢٤) .

ولا شك فى أن السياسات ـ بمعنى التدابير المتعلقة بالجزئيات والتفاصيل والمتغيرات الدنيوية التى تتعدد باختلاف المصالح المبتغاة من ورائها ـ هى موضوع لشورى الإنسان، والتصرف فيها لا ينال من حاكمية الله فى الكون، التى يضمنها استمرار الشريعة الجامعة فى الثوابت إطاراً مرجعيًا حاكما لهذه السياسات. وبعبارة ابن القيم «٦٩١ ـ ٧٥١هـ/ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م»، هناك سياسة جزئية، بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة. وهناك شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، أى شرائع كلية لا تتغير بتغير الأزمنة. أما السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زمانًا ومكانًا؛ ولذا أجمع الفقهاء على أن السياسة لا تثبت «بثبات النصوص» ولا تتناهى «بتناهى هذه النصوص» لأنها لا تنحصر فيما جاء به النص، وإنما تتسع لكل ما لا يخالف ما جاء به النص. وبعبارة الإمام أبو الوفاء بن عقيل البغدادى «٤٣١ ـ ٥١٣هـ»: «السياسة كل فعل وتدبير يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولم ينزل به وحى». وعبارة: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» صحيحة إذا كان المراد: لم يخالف ما نطق به الشرع، أما إن كان المراد بها «إلا ما نطق به الشرع» فهى غلط، وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، والله سبحانه قد أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه (٢٥).

ولعل ما يثبت هذا الفهم ـ أى دنيوية السياسة ـ هو تعدد التطبيقات التى جسدت معنى «الدولة» فى التجربة التاريخية الإسلامية الباكرة، إذ لم تكن هناك تقاليد واضحة «شرعية» لاختيار خليفة رسول الله بعد رحيله، أو لانتقال السلطة بين الخلفاء الراشدين، حيث تولى كل واحد منهم فى ظل ملابسات سياسية، وضرورات عملية مغايرة لسابقه، أو لاحقه. ففى دولة المدينة كانت هناك ملابسات فى التأسيس لا تتأتى لغيرها، إذ جسدت سياقًا تاريخيا جمع بين النبوة والحكم، وكان على رأسها رسول يستلهم الوحى الذى يوجهه ويعاتبه، بقدر ما كان يوجب على المؤمنين طاعته، وهذا بالطبع ما لا يتأتى لأى دولة أخرى، فقد انتهت هذه الدولة الفريدة بموت النبى؛ لأنه خاتم الأنبياء.

ومع هذا فلم تكن دولة المدينة دولة بالمعنى السائد الذى نجده فى معظم النظم السياسية، فليس لها جيش محترف ولا سجون مشيدة ولا بوليس ولا تفرض ضرائب. وليس هناك دولة متكاملة المقومات لا توجد فيها هذه المؤسسات. وهذه الطبيعة الفريدة هى التى أمكن بفضلها الجمع ما بين النصوص التى تندد بالحكم والملك، وبين قيام الرسول بمسئولية الحكم؛ لأنه لم يكن حاكمًا بقدر ما كان رسولا، وقاضيا. والشيء المحقق أن الرسول لم يعالج مع صحابته قضية الحكم بشيء من التفصيل الذى أبان به أركان الإسلام من صلاة أو صوم أو حج إلخ . . . وهذا لا يمنع من أن الرسول خلال تجربته وضع مبادئ وأصول تعد أثمن ما تعتز به دولة، ويمكن أن تكون مِن أسس نظام الحكم الإسلامى مثل الشورى، ومحاسبة الحكام واستهداف العدل والعفو عن المخالفين والحرص على كرامة الإنسان إلخ. . [٢٦] .

ومن ثم يمكن الادعاء بأنه لا توجد «نظرية سياسية» فى الإسلام بالمعنى العلمى تفصل فى كيفية الحكم، وتضع آليات سياسية لاختيار الحاكم، تحتكر وصف «الشرعية»، وقد كان ذلك أمرًا حكيمًا؛ إذ لو عرضت الشريعة للأساس الذى تقوم عليه الدولة أو قررت نظامًا معينًا للحكم لأصبح إلزامًا على المسلمين أن يتبعوه، ولجمدت الدولة الإسلامية فى نظام دينى يزلزل الخروج عليه ثبات العقيدة، على نحو ما صاحب فصل السلطتين الزمنية والدينية فى أوروبا من تنكر للعقيدة المسيحية كان سببًا فى موجة الإلحاد التى صاحبت العقل الأوروبى فى تحرره وانطلاقه. وقد ظل الإسلام يخاطب العقل، ولو أنه وضع قيوداً على الفكر كما وضعت الكنيسة من قيود لأصاب المجتمع الإسلامى فى العصر الوسيط ما أصاب المجتمع المسيحى من جمود، ولكانت الثورة على هذا الجمود كالثورة على الكنيسة انفلاتًا من الدين ينتهى إلى الإلحاد. . ولعل ذلك هو ما تحاشاه الرسول الكريم بقوله: «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . . .

وفى ظل غياب واقعى للنظرية السياسية، وحضور تاريخى «للروحانية الإسلامية» تبلور الجسد السياسى بنمو المجتمع الجديد وحاجته إلى التنظيم. ولم يكن النبى قد أوصى بمن يخلفه على إدارة شئون الجماعة الإسلامية، وترك لهم الأمر شورى بينهم، ولم يكن هناك من هو أحق بها من أبى بكر الصديق . . حتى أن عمر

وقد رأى اختلاف المسلمين على من يخلف النبى شق طريقه بين المجتمعين بالمسجد، ولم يكن فيهم أبو بكر وكان فى بيت عائشة مشتغلا بتجهيز نبى الله ﷺ، حتى أتى أبا عبيدة عامر بن الجراح، فقال له: «ابسط يدك أبايعك، فأنت أمين هذه الأمة على لسان رسول الله ﷺ ولم يرض أبو عبيدة رأى عمر، وكان يدرك جلال الموقف، فرد يقول: «ما رأيت لك فهةً قبلها منذ أسلمت، أتبايعنى وفيكم الصديق وثانى اثنين؟» حتى إذا جاء أبو بكر تقدم إليه عمر، وهو يقول: «ألم يأمر النبى بأن تصلى أنت يا أبا بكر بالناس ؟ فأنت خليفته، ونحن نبايعك فنبايع خير من أحب رسول الله منا جميعا» وتلك هى بيعة السقيفة أو البيعة الخاصة، حتى الغد فبايع الناس البيعة الكبرى [٢٧].

وقد بلغ المثل الأعلى الإسلامى من نفس الصديق مبلغه، ولكن من دون أن يتبلور الجسد السياسى فى فترة حكمه القصيرة. فلما مرض مرض الموت، وكان أصحابه قد جعلوا من بيت المال ما يصلح به نفسه وعياله حتى يفرغ لشئون المسلمين، لم تطب نفسه بما أخذ من بيت المال، وقال: «ردوا ما عندنا من مال المسلمين فإنى لم أصب من هذا المال شيئا، وإن أرضى التى بمكان كذا وكذا للمسلمين بما أصبت من أموالهم». واستخلص عمر ثمن هذه الأرض ورده إلى بيت المال تنفيذا لأمر أبى بكر. وحين أحس أبو بكر دنو أجله، رأى الخلافة لا تصلح إلا لرجل «شديد فى غير عنف ولين فى غير ضعف» ورأى تلك الخلة فى عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، إلا أن الأول كان ربما يريد الأمر فيرى فى طريقه عقبة فيدور إليه، والثانى يرى الاستقامة فلا يبالى بالعقبة بين يديه فهو بهذا إلى الشدة أميل منه إلى اللين «فلما» استشار الصحابة فيمن يستخلفه أشاروا عليه بعمر. وكان عمر رجل الساعة، فبايعه المسلمون، وكان جديرا بالبيعة [٢٨].

وأما فى عصر **عمر** فنستطيع أن نرى تبلوراً عميقًا للجسد السياسى فى المجتمع الإسلامى، واستمراراً ونمواً طفريّا للمثل الأعلى الإسلامى فى آن. فقد تحول المجتمع الإسلامى إلى جماعة سياسية لتأخذ الدولة مكانها العسير فى حياة المجتمع والفرد وتبقى بعد ذلك هى كل شىء. وبدأ هذا التحول نتيجة عاملين: **أولهما:** اتساع رقعة الإسلام اتساعاً بدت معه الحاجة ملحة إلى نوع من التنظيم الإدارى يكفل

سلامة الحكم وسلامة هذه الرقعة الإسلامية. **وثانيهما:** استيلاء الإسلام على دول وإيالات لها نظمها السياسية والإدارية العريقة كما فى فارس والولايات الرومية فى الشام وإفريقية. وكان ما فتح المسلمون من بلاد فارس والروم يخضع لنظم إدارية وقوانين سائدة منذ عهد بعيد. وكان لا بد أن تقوم مقامها نظم وقوانين عربية، ولم تجر أى محاولة لإقامة هذه النظم، ولم يفكر أحد فى المدينة فى استعارة أى من هذين النظامين، ولم يحاول أحد فيها أن يسطر على الورق نظامًا عربيا كله أو إسلاميّا كله يطبق فى بلاد الدولة أدانيها وأقاصيها، وما كان عهد الفتح الفسيح السريع الخطا ليتسع لشىء من هذا ولا ليطيقه. فكان كل ما يجد تحكمه الحاجة إليه، كما تحكمه بديهة ولى الأمر وتلقائيته. فمثلا، حين جاء أبو هريرة بخراج البحرين إلى المدينة، وقال عمر للناس: «إنه قدم علينا مال كثير، فإن شئتم أن نعده لكم عدا، وإن شئتم أن نكيله لكم كيلاً»، فقال له رجل: يا أمير المؤمنين إنى قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديوانًا يعطون الناس عليه، فدون عمر الديوان، وكان شيئًا جديداً على العرب، ولكنه غدا أساسًا لما عرف بديوان الخراج. وكان مفهوم «الخلافة الإسلامية» هو الآخر تلقائيّا لحاجة الجماعة الإسلامية لمن يدير أمورها خلفًا لرسول الله ﷺ، فدعى بـ«خليفة رسول الله»، حتى إذا كانت خلافة عمر خليفة لخليفة رسول الله ناداه أحد المسلمين: يا أمير المؤمنين، فاستحسن اللقب بدلاً من خليفة لخليفة رسول الله، وسمى منذ ذاك بـ«أمير المؤمنين»(٢٩).

وبعد بيعته قال للناس ضاربا المثل على الزهد والعدل: «.. ولكم علىّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذونى بها: لكم علىّ ألا أجتبى شيئا من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه. ولكم علىّ إذا وقع فى يدى ألا يخرج منى إلا فى حقه. ولكم علىّ أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء الله تعالى، وأسد ثغوركم، ولكم علىّ ألا ألقيكم فى المهالك، ولا أجمركم فى ثغوركم - أى لا أبقيكم طويلا بعيدين عن أهلكم - وإن غبتم فى البعوث، فأنا أبو العيال». وقد سئل يوما عما يحل له من مال الله، فقال: «.. يحل لى حلتان: حلة فى الشتاء وحلة فى القيظ، وما أحج به وأعتمر من الظهر، وقوتى وقوت أهلى كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم، ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبنى ما أصابهم». ومن شدة حرصه على

مساواة نفسه بسائر المسلمين، ما رواه الفخرى، قال: «جاءت عمر بن الخطاب برود من اليمن ففرّقها بين المسلمين، فخرج فى نصيب كل رجل برد واحد، ونصيب عمر كنصيب واحد منهم، قيل: واعتلى عمر المنبر وعليه البرد وقد فصله قميصًا فندب الناس للجهاد، فقال له رجل: لا سمعًا ولا طاعة. فقال عمر: ولم ذلك؟ قال الرجل: لأنك استأثرت علينا، لقد خرج نصيبك من الأبراد اليمنية برد واحد، وهو لا يكفيك ثوبًا، فكيف فصلته قميصًا وأنت رجل طويل، فالتفت عمر إلى ابنه قائلا: أجبه يا عبد الله. فقال عبد الله: لقد ناولته من بردى فأتم قميصه منه. قال الرجل: أما الآن فالسمع والطاعة» (٣٠).

وكان إذا استعمل عاملاً كتب له عهدًا وأشهد عليه رهطا من المهاجرين يشترط فيه أن لا يركب برذونا، ولا يأكل نقيًا ولا يلبس رقيقًا ولا يغلق بابه دون ذوى الحاجات، فإن فعل شيئًا من ذلك حلت عليه العقوبة، وبناء على هذا كان يرسل مفتشين للتثبت من تطبيق هذه الشروط. وفى كثير من الحالات كان هؤلاء المفتشون يقاسمون الولاة أموالهم، وعندما علم بأن سعد بن أبى وقاص بنى لبيته بابًا أرسل مندوبه «محمد بن مسلمة» وأمره بأن يحرق الباب فورًا وقبل أن يتكلم مع سعد بكلمة؛ لأنه يكره أن يكون بين الحاكم وشعبه بابًا يحتجب وراءه. كما كان يأمر ولاته جميعًا بالحضور فى موسم الحج مع حجاج ولاياتهم ويسأل الولاة، ثم يسأل الناس عن الولاة، ولم يكن يتردد فى أن يطبق القصاص إذا ثبتت مظلمة، وما كان يمكن أن يفلت من رقابته أى وال مهما عظم قدره. وقد أرسل إلى خالد بن الوليد عندما علم أنه أعطى شاعرًا مبلغًا جسيمًا، وأمر بلالاً - وهو حبشى - ليعقله بعمامته فى المسجد ويسأله من أى مورد أعطى هذا المبلغ؟ فإن كان من مال المسلمين فهى خيانة، وإن كان من ماله فهو سرف.. (٣١).

وكانت صرامته المشهورة فى إقامة الحق؛ فلا يعلو أمير على سوقة، ولا يدل حاكم على الناس بحكمه. وقد صارت قصة جبلة بن الأيهم مثلا على عدالة عمر وجلال الحق فى الإسلام، فقد جاء جبلة إلى المدينة بعد أن أعلن إسلامه وإسلام بنى غسان إلى أبى عبيدة بن الجراح، فى جمع من آله.... ورحب به عمر وأدنى مجلسه. وبينما هو يطوف بالبيت وقد خرج للحج إذ وطئ إزاره رجل من بنى

فزارة، وغضب جبلة فرفع يده فهشم أنف الفزارى، واستعدى الرجل عمر، فدعا جبلة وسأله فأقر بما حدث. قال عمر: «قد أقررت، فإما أن ترضى الرجل، وإما أن أقيده منك» وأنكر جبلة حكم عمر، وقال: «أتقيده منى وأنا ملك وهو سوقة» قال عمر: «إن الإسلام جمعك وإياه فلست تفضله بشيء إلا بالتقى والعافية»، قال جبلة: «قد ظننت يا أمير المؤمنين أن أكون فى الإسلام أعز منى فى الجاهلية»، قال عمر: «دع عنك هذا، فإنك إن لم ترض الرجل أقدته منك» قال جبلة: «إذن أتنصر»، قال عمر: «إذا تنصرت ضربت عنقك لأنك أسلمت، فإن ارتددت قتلتك» وأمهله عمر ليلته تلك لينظر فى الأمر ولم ينقض الليل حتى كان جبلة وقومه قد فروا، وأصبحت مكة منهم خالية. وإجمالا، كان عمر يرى أن الرضا مرتبط بالحق، ولا يقدم الحق على الرضا، فالرضا مبدأ والحق سياسة، وما دام الناس قد بايعوه على الرضا بخلافته فمن حقهم عليه أن يفصح لهم عن سياسته فى حكمهم، ومن حقه عليهم أن يكون صادقًا فى سياسته معهم، وعندما شارف على الموت وكان عليه دين لبيت المال، لم يرد أن يذر الدنيا قبل أن يكفل أداءه، فأمر ابنه عبد الله أن يبيع فيها أمواله لسدادها، وما مضت جمعة حتى حمل ابن عمر المال إلى عثمان بن عفان وأحضر الشهود على البراءة بدفعه[٣٢].

ولما بويع **عثمان** لم يشأ أن يعقد بيعته على شيء وكأنما البيعة فى ذاتها دليل الرضا ودليل الحق، وكانت كلمته إلى المسلمين أقرب إلى العظة منها إلى السياسة، ولم تكن البيعة بكافية لبقائه فى الحكم حين فقد عنصر الرضا، فكانت الفتنة التى أودت به وأدت إلى مقتله. وكانت بيعة **على** كما كانت بيعة أبى بكر، ولم تستو البيعة بعدها على الرضا. لقد قامت الخلافة الراشدة على الرضا والاختيار، وكان الحق عنوانًا للرضا، حتى انقلبت مُلكًا عضوضًا بقيام الدولة الأموية وغاب الاختيار كما غاب عنصر الرضا، وغدت السلطة شخصية تقوم على إرادة صاحبها، إلا أن هذه السلطة الشخصية وإن غاب عنها عنصرا الاختيار والرضا بقيت غير خالصة لصاحبها، فقد خضعت خضوعا يكاد يكون تاما لجوهر الشريعة فى العبادات والمعاملات، وإن تحيَّفت على الحق فيما يتصل بسلطة الدولة أو إرادة الخليفة، ما أدى إلى قيام الفرق الإسلامية ولكل منها نظريتها فى الاختيار الذى يوجب الرضا

ويتحرى الحق، وإن شاب الغموض الكثير مما ذهبت إليه، فغمت النظرية فى متاهات الفكر وفى تعدد الفرق الإسلامية. وهو تعدد نشأ بسبب التنافس على المجد الدنيوى، ونوازع الأفراد والفئات الثائرة المتمردة على قواعد الأخلاق والنظام (٣٣).

وتتفق هذه الفرق مع تباينها وتعددها على وجوب الخلافة، وأنها فرض كفائى يلزم الناس جميعًا ومن تخلف عنه فهو آثم، إلا قلة منهم ذهبت إلى القول بعدم الوجوب إذا استقام أمر الناس بعضهم لبعض، وإن اختلفت هذه الفرق فيمن تجب له الإمامة والخلافة أو ولاية أمور المسلمين بمعنى أعم، فرده السنة إلى إجماع الصحابة عليه، فأصبح سنة تحتذى وفرضًا واجبًا مصدره الشرع، وإن رده المعتزلة إلى العقل؛ إذ أن العقل قد سبق بالإدراك وجاء الشرع مظهرًا له ومؤيدًا لحكمه، وإن قال منهم كالجاحظ إنها واجبه عقلاً وشرعًا دون تفاوت فى الزمن أو المرتبة. ورده الشيعة إلى النص أو الوجوب الإلهى. وما يترتب على ذلك من العصمة والكمال، وحصروه فى آل البيت، ولا يتم الإيمان إلا به، فيتفقون - كما يقول عنهم ابن خلدون - على «أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبى إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصومًا من الكبائر والصغائر». ويضيف ابن خلدون فيقول: «إنهم يؤيدون مذهبهم بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة، ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون فى طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة». واستندوا جميعًا إلى الدين فى وجوبها وقيامها، مما أورث الخلافة طابعًا دينيًا وأضفى على ضرورة الإمامة للمسلمين قداسة من تحلل منها آثم. وأصبح للخلافة من بعد هذا الطابع الدينى الذى لصق بها ولصق بعقول الناس عنها (٣٤).

وقد حرص الخلفاء العباسيون بوجه خاص على إبراز هذا الطابع الدينى للخلافة، وإضفاء هالة دينية على أنفسهم، حتى كان فيهم من لا يتحرج من ادعاء الخلافة عن الله؛ لأنهم أرادوا أن يستعيضوا عن الرضا بالبركة لمن يدين لهم بالطاعة والولاء، حتى زعم المنصور العباسى أنه سلطان الله فى أرضه، فيقول فى خطبة له بمكة: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله فى أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على

ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه، فقد جعلنى الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحنى فتحنى لإعطائكم وقسم أرزاقكم، وإن شاء أن يقفلنى عليها أقفلنى. . . ».

ولم تكن ألقاب الخلافة فى العصر العباسى الثانى إلا صورة لهذه الهالة من القداسة التى أحاط الخلفاء أنفسهم وحكمهم بها، فالخليفة «من خص الله تعالى بالسلطة الأبدية وأيده بالدولة السرمدية. . . مؤسس قواعد الشريعة، ظل الله فى الأرض. . .

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار»[٣٥] .

هذا الاعتماد العباسى المستجد على سلطة الدين فى كسب الشرعية السياسية، رغم غياب عنصرى البيعة والرضى، هو ما حرف التاريخ السياسى الإسلامى تدريجيا نحو مفهوم الدولة الدينية، وما يرتبط به من تعلق مرضى بالماضى. وهو المفهوم الذى ورثه وعاركه مفهوم الدولة / القبيلة، فيما بعد العصر العباسى الأول، فظل تداول السلطة يعتمد على «الانقلاب العسكرى»، وظلت كل سلطة انقلابية جديدة تحاول تعزيز مشروعيتها بالاستناد إلى التراث، كما كان الأمر حتى عهد الدويلات إبان العصر العباسى الثانى. وأما بعد سقوط الخلافة العباسية، فقد نما نموذج «السلطة الرعوية» حيث أخذت السلطة السياسية تنفصل عن المجتمع العربى المتمدين آنذاك، وترتبط فى المقابل بالعناصر التركية التى شكلت تدريجيا نخبة عسكرية اضطلعت بالوظيفة الأمنية فحالت بين المجتمع العربى وبين أداء الدور العسكرى الجهادى الذى بدأ به تاريخه الإسلامى. وفى المقابل فإنها تحكمت فى سلطته السياسية وموارده الاقتصادية ما قاد تاريخيا إلى نوع من الانفصام بين المدنى والعسكرى والسياسى والأمنى ترسخ فى العصرين المملوكى والعثمانى، واستمر فى ظل السيطرة الاستعمارية البريطانية والفرنسية على مجتمعاتنا العربية فولد لديها شعورا عميقا بالاغتراب عن الأبنية السياسية لعالمنا الحديث.

ولعل الحاجة الماسة إلى بناء «عقلانيتنا السياسية» هى ما تفضى بنا إلى إعادة قراءة «التجربة السياسية فى الإسلام» قراءة معاصرة تلهم واقعنا المتغير وتفكك الاختناقات المحيطة به من كل جانب، وخصوصا من التيارات السلفية التى تجعل التراث ضاغطا

على العصر ، وقيدا على المستقبل ، كما تجعل الدولة الدينية هاجسا يلاحقنا ، ويسد الأفق أمام حداثتنا السياسية . وهنا يقدم «سيد أمير على» قراءة عصرية لبنية السلطة في العصر الراشد فيقول : « . . لو أنك أمعنت النظر فى حال المسلمين تحت حكم الخلفاء الراشدين لرأيت حكومة شعبية يقوم عليها رئيس منتخب محدد السلطة ، وليس له من الأمر غير الشئون الإدارية والتنفيذية ، كتنظيم الشرطة ، وإمرة الجيش . وإدارة السياسة الخارجية ، وربط الميزانية . . إلخ ، ولم يكن فى وسعه أن يخالف الشريعة المقررة . . وكان القضاء مستقلا عن الحكومة ، وأحكامه نافذة ، ولم يكن من هؤلاء الراشدين من يدعى لنفسه سلطة العفو عمن يدينه القضاء ، وقد ساوت الشريعة بين الفقير والغنى وبين الحاكم فى سلطانه والفلاح فى حقله»[٣٦] .

ويستخلص مفكر مسلم «مراد هوفمان» من آيات القرآن الكريم التى تتعرض لمسألة تنظيم الحكم ـ وعددها مائتان فقط ـ ثلاثة عناصر فحسب يمكن استخلاصها وتمييزها عن سواها ، بشأن ماهية الدولة [٣٧] :

١ـ **مبدأ القيادة الفردية** : أى أن الحاكم الرئيس ليس لجنة ، وليس حزبًا أو مكتبًا سياسيًا ، وإنما هو فرد واحد ، هو الخليفة أو أمير المؤمنين ، الذى يتولى قيادة الأمة بصفته القائم على أمور الأمة ، خليفة للرسول ، لكن ليس «نائبًا عن الله» بالمعنى المعروف فى المسيحية فى النظر إلى الكرسى البابوى .

٢ـ **مبدأ الشورى** : والذى يتيح للحاكم مباشرة السلطات التنفيذية والتشريعية ، على أساس من الرضى العام .

٣ ـ **مبدأ الإسلام دينًا رسميًا للدولة** : **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾** (النساء : ٥٩) . . ويستلزم هذا كون الحاكم مسلما ، وقيام التشريع القانونى المتخذ للقرآن دستوراً ، كما يستهدى به مصدراً أول للقوانين والتشريعات ، مع المراعاة التامة لحقوق الذميين ، أو الأقلية غير المسلمة .

ولا شك أن بذرة الديمقراطية كامنة فى هذه الأسس الثلاثة ، إذا ما أحسن صياغة الشورى التى أمر بها القرآن ، وتم دعمها بدعامتين أساسيتين : **أولاهما** : سلطة ملزمة بحيث يتحتم التزامها والنزول على حكمها ، لا أن تكون مجرد نصيحة .

وثانيتهما: توسيع نطاقها ليتجاوز دائرة أهل الحل والعقد، إلى دائرة الأمة، أو الشعب فى إطار الدولة الوطنية الحديثة..

وهنا يجدر الإشارة إلى محمد أسد، وكتابه «أصول الدولة والحكومة فى الإسلام: جبل طارق عام ١٩٨٠»، والذى يحدد فيه ملامح الدولة الإسلامية المثالية فى: «دولة جمهورية، ذات برلمان، وشرعية قانونية تحترم سيادة القانون، وأن لها دستورها الأساسى، الذى يمكن القول بأنه متفق مع الدستور الغربى فى النقاط الجوهرية من قبيل «الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية للدولة دون تبعية أى جهاز من أجهزة الدولة للأجهزة الأخرى، احترام حقوق الإنسان، تعدد الأحزاب وحماية الأقليات وغير ذلك»، بشرط التزام الجمهورية بكون رئيسها مسلمًا، واتخاذها الإسلام دينا رسميا لها، والقرآن دستوراً أعلى فى كافة شئونها»(٣٨).

مثل هذه القراءات التأويلية العصرية وحدها هى التى تتجاوز بنا نمط الدولة الشمولية حيث «الاستبداد الحديث» الذى انتهجته أغلب النخب العربية عند تشكيل دولها الوطنية الحديثة بعد رحيل الاستعمار، والذى تأسس على العسكرة المجتمعية وتمدد الجيش والطبقة العسكرية فى الحياة المدنية، وإجمالا من خلال الدمج الشديد بين المجتمع القاعدى والوظيفة العسكرية. كما تتجاوز نمط «الدولة الدينية» ممثل الاستبداد التقليدى الموروث ممثلا فى تيارات الإسلام السياسى، والذى نما فى مواجهة الاستبداد الحديث بفعل عجزه عن إنجاز النهضة، بل وتحقيق الأمن، وذلك نحو أفق سياسى أكثر عصرية وتحررا، من دون الخروج من فلك الإيمان، أو عن مقاصد الشريعة العليا.

***

الهوامش :

١ ـ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص٣٣ .
٢ ـ مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص١٨٠ ـ١٨١ .
٣ ـ د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، مرجع سابق، ص٣٦٧ .
٤ ـ عبد الرحمن البزاز : بعض خصائص التشريع الإسلامى (من روح الإسلام) ، ص١١٤ - ١٢٠، نقلا عن : د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، المرجع السابق، ص ٣٦٧.
٥ ـ د. حسين فوزى، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٩٩ .
٦ ـ عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص٨٤ .
٧ ـ المرجع السابق، ص٨٨ ـ ٨٩ .
٨ ـ محمد الغزالى، خلق المسلم، مرجع سابق، ٢٦ ـ ٢٧ .
٩ ـ د . محمد عمارة، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص٧٧ .
١٠ ـ د. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامى، مرجع سابق، ص١١٥ ـ ١١٦ .
١١ ـ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص١٦ـ١٧ .
١٢ ـ جمال البنا، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص١٨ .
١٣ ـ محمد عمارة، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص٣٠ .
١٤ ـ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص٥٠ .
١٥ ـ المرجع السابق، ص٥٠ ـ ٥١ .
١٦ ـ أبو الأعلى المودودى، مفاهيم إسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.
١٧ ـ د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلى فى التفسير ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، ط٣ ، ١٩٩٣ ، ص: ٢٧-٣٢ .
١٨ ـ د. عبد الحليم الجندى، أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م، ص ١٦٠ .
١٩ ـ د. نصر حامد أبو زيد، «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، دار سيناء، القاهرة، ١٩٩٢م.
٢٠ ـ د. عبد الحليم الجندى، أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨١ .
٢١ ـ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص٥٧ ـ ٥٨ .
٢٢ ـ المرجع السابق، ص١٧ ـ ١٩ .
٢٣ ـ الإمام الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، طبعة القاهرة ، مكتبة صبيح، ضمن مجموعة ، بدون تاريخ ، ص١٣٤ ، نقلا عن : محمد عمارة ، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص ٨٠.
٢٤ ـ د. محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامى، مرجع سابق، ص١٤٣ .

٢٥ ـ الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ص٢٥ - ٢٧ ، تحقيق : د. جميل غازى، طبعة القاهرة ١٩٧٧م ، نقلا عن : د. محمد عمارة، كتاب الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص٦٩ .

٢٦ ـ جمال البنا، الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص٤١ .

٢٧ ـ د. حسين فوزى، الدولة والحكم فى الإسلام، مرجع سابق، ص٨١ .

٢٨ ـ رفيق العظم، أشهر مشاهير الإسلام ، استشهد به : د. حسين فوزى، الدولة والحكم فى الإسلام، المرجع السابق، ص٨١ .

٢٩ ـ د. حسين فوزى، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص، ١٣٣ ، ٩٠ .

٣٠ ـ د. حسين فوزى، الدولة والحكم فى الإسلام، مرجع سابق، ص١٣٦ .

٣١ ـ جمال البنا، الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، مرجع سابق، ص٦٧ ـ ٦٨ .

٣٢ ـ د. حسين فوزى، الدولة والحكم فى الإسلام، مرجع سابق، ص١٣٠ ، ١٢٧ .

٣٣ ـ المرجع السابق، ص٩٦ .

٣٤ ـ المرجع السابق، ص١٦٧ ـ ١٦٨ .

٣٥ ـ د. حسين فوزى، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص١٧٤ ـ ١٧٥ .

36- The spirit of Islam : Pii. Ch. VII.

نقلا عن : د. حسين فوزى، الدولة والحكم فى الإسلام، مرجع سابق، ص١١٢ .

٣٧ ـ د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، ص ١٣٩ .

٣٨ ـ محمد أسد، تفسير «رسالة القرآن» ، جبل طارق ١٩٨٠ ، هامش رقم ١٢٢ ، على الآية ١٥٩ من آل عمران . نقلا عن : د. مراد هوفمان، كتاب الإسلام كبديل ، المرجع السابق، ص ١٤١ .

***

الفصل الثالث

الإنسانية.. تعادل إيجابى بين الحرية والمسئولية

يتبدى التصور الإسلامى التنزيهى واضحا عندما يكرس المقابلة بين التوحيد الخالص فى الطرف الأول للثنائية الوجودية، أى الله، وبين التعددية فى الطرف الثانى، أى الخلق! فالله الواحد الأحد مطلق التنزيه، وجميع من وما سواه قائم على التعددية والثنائية والازدواج والاجتماع والتركيب والاشتراك. وفى هذا الفصل ثمة استقصاء لفعالية الحضور الإنسانى فى العالم على مستويين أساسيين، وهما على الترتيب حضوره كمخلوق فى مواجهة خالقه، أى كطرف فى ثنائية وجودية تامة هى موضوع المبحث الأول. ثم حضوره كخليفة على الكون، فى مواجهة العالم، أى كطرف فى ثنائية الخلق التى هى موضوع المبحث الثانى.

ففى المبحث الأول: «الله والإنسان . . ثنائية الوجود وأصل الحرية» يبدأ الاستقصاء مما تؤسسه عقيدة التوحيد من فصل وجودى كامل أو «ثنائية وجودية تامة» بين الألوهية والإنسانية، هى بمثابة جذر أو أصل الحرية لدى الإنسان المستخلف، إذ كلما تمثل معنى الله الواحد الأحد، كانت إرادته أكثر تحررا من قيود الشرك والخرافة والأساطير، فالتوحيد فى الإسلام ليس مجرد كلمة ينطق بها اللسان فى شهادته، أو تصور فلسفى لعلاقة الإنسان بالخالق . . بل هو انتماء كامل لله يعصم الإنسان من كل ألوان الضعف التى تدفع به إلى هاوية الاغتراب.

وهنا يتوقف الكاتب عند القضية المتعلقة بحدود الحرية الإنسانية، والمعروفة بقضية «القدَر» فى الفكر الكلامى الإسلامى، منتصرا للتيار الاعتزالى التحررى «القدرى» بنص وروح القرآن الكريم، ضد التيار الجبرى «الجهمى» مؤكدا على أن مفهوم «القضاء والقدر» لا يتعارض مع الحرية الإنسانية؛ لأن الله فى الإسلام ليس طاغية

تعميه قدرته القصوى فيتصرف دون اعتبار لأى قانون كونى كما كان فى التصور اليهودى، بل هو رب مدبر، «يقضى» و«يقدر» طبقا لتدبير محكم ومسبق، والحتمية طبيعية فرضها فى تسيير الكون: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر : ٤٣). وهنا تصبح الحرية قيمة يكتسبها الإنسان عبر إيمانه بالقدر، ومواصلة الكدح والجهاد فى الوقت نفسه، ففيهما معا يتحقق الاعتدال والصفاء وتتجلى فعالية الإنسان.

كما يتوقف عند قضية أخرى محورية فى التصورات الدينية، وهى قضية الخلاص الإنسانى: فما الذى ينجى الإنسان من العقاب فى عالم الغيب، بعد أن تكتمل دراما وجوده فى عالم الشاهد؟ هل يكفى لخلاصه عمله وسلوكه الأخلاقيان هنا على هذه الأرض؟ أم يرتهن هذا الخلاص بأسباب أخرى تجعله فى حاجة إلى وساطة غير الله للبراء من أوزاره؟. فى هذا السياق يرفض الإسلام ما تسميه المسيحية بـ «بالخطيئة الأولى». ورغم أن القرآن يحكى عن خطيئة آدم وحواء والأكل من الشجرة، فإنه لا يؤيد الاعتقاد القائل بأنها خطيئة أصلية تتابع النوع البشرى الذى بات ـ من جرائها ـ ذا طبيعة فاسدة مدنسة محكوم عليها بالدونية، بل إن آدم نفسه الذى ارتكب الزلة الشيطانية، قد أصبح أول الأنبياء. وأما خروجه من الجنة فلم يكن سقوطًا بمعنى الكلمة، وإنما هو ذريعة لخلق أفق الإنسان الواسع، وتدشين الملحمة الوجودية التى كرم الله بها الإنسان، ملحمة الخلافة فى الأرض والنضال ضد الباطل إلى يوم القيامة.

وفى المقابل يرفض الإسلام فكرة التضحية «البدائية» التى كان يعتقد بها الإنسان القديم، فيقدم نفسه قربانا للآلهة الوثنية. وكذلك فكرتى الاختيار، أو العقاب الجماعى فى اليهودية؛ لأنه لا يتصور معتنقه مختارا بشكل مسبق ونهائى، فهو دين إنسانى، وفكرة التفضيل السابقة على الوجود لأى فرد أو شعب أو جنس لا تعدو نوعا من العنصرية المقيتة. ويرفض أيضا فكرة «المخلص» فى المسيحية التقليدية، بل إنه يعد الزعم الدينى بأن المسيح كان الحَمل الذى ضحى بنفسه لخلاص العالم تجديفًا وزندقة. فالإسلام لا يتصور أن يحاسب إنسان على جريرة آخر مهما كان حجمها، ومهما كان موقع مقترفها فى قومه. فالمسئولية فى الإسلام فردية؛ لأنها قرينة بحرية الإرادة، ومحكومة بفضيلة الاختيار.

وفى المبحث الثانى : «**الإنسان والعالم . . ثنائية الخلق وحدود الحرية**» ثمة تأكيد على أن قضية الخلق هى نفسها قضية الحرية الإنسانية، فإذا ما قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقًا ـ إما بقوى جوانية أو برانية ـ لا تكون الألوهية ضرورية لتفسير الكون وفهمه . ولكن إذا سلَّمنا بحرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنًا وإما صراحة، ولهذا السبب يرفض الإسلام النشوئية التطورية التى تجعل من الإنسان عبدًا للطبيعة وعنصرا من عناصرها، مؤكدا على أن العبودية لا تكون إلا لله وحده انعكاسًا للخلق من أجل الحرية، أى من أجل أن يختار الإنسان الخير أو المثل الأعلى ويرفض كل مضاداته .

وتستند هذه الرؤية الإسلامية للوجود إلى حقيقة أن الإنسان ـ فى كل مراحل التاريخ ـ لم يستجب للعالم حوله بالطريقة الداروينية، ولم يسلك أبدا كحيوان بارع محكوم بالضرورة . فقد أنتج محرماته ومقدساته، فنونه ومعتقداته، وكشف عن فهم للماضى وتطلعات للمستقبل، وعن رفض للقهر والحتم، وشوق إلى العدل والحرية، ما جعل تاريخنا البشرى على هذا النحو الجياش والدافق بالتغير، بالصعود والهبوط، والتقدم والتأخر، على نحو يلغى الحتم عن التاريخ، بقدر ما ينفى التطورية النشوئية عن الإنسان، ويفسح لحقيقة الخلق المكان نفسه من الوعى الذى تحتله أفكارنا عن الحرية وعن الخير والعدالة . وهى الأفكار التى نناضل فى حياتنا من أجلها، بل ونضحى بهذه الحياة نفسها على مذبحها ؛ لأن ذلك النضال وتلك التضحيات هى التى تمنح وجودنا معناه، كما يضفى الموت على الحياة قيمتها . وبحكم هذا النضال العاقل والمريد يمتلك الإنسان مقومات استخلافه . وفى هذا المبحث نتوقف تباعا عند معنى خلافته على الكون، ثم حدود حريته فى الطبيعة .

***

مبحث أول : الله والإنسان ... ثنائية الوجود وأصل الحرية

يشكل مفهوم الإنسان من الأهمية ما يجعله القطب الثانى الذى يقف وجهًا لوجه بإزاء القطب الأساسى ـ أى «الله» ـ فى رؤية الوجود. والأديان السماوية عموما تفترض وجود إله مهيمن على الكون، له كل صفات القدرة والعلم من ناحية، وإنسان مستخلف على عمارة الأرض فى ضوء القوانين الأساسية التى أودعها الله فى الكون، وضمَّنها رسالات الأنبياء والمرسلين من ناحية أخرى. وبقدر ما تتسع وتتعمق المسافة الفاصلة بين الناحيتين، فتكون صورة هذا الإله واضحة قوية لا لبس فيها ولا غموض، وصورة هذا الإنسان عادية طبيعية لا تزيد فيها ولا تقديس لها، بقدر ما يبعُد الانحراف ويُكفَل الاتباع، وبقدر ما تضيق هذه المسافة أو تتسطح ويلفها الغموض والتميع بقدر ما يكون التشبيه والتجسيد.

ومن ثم تبدو قضية خلق الإنسان، وعلاقته بخالقه أحد الأمثلة الواضحة على التداخل بالتشابه والاختلاف بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة. فاليهودية والمسيحية تسلمان بما جاء فى التوراة (سفر التكوين ١ : ٢٦ ـ ٢٧) من أن الله قد خلق الإنسان على صورته، أى على صورة الله سبحانه. ومحاكاة صورة الله هو مفهوم دينى يقول إن الفضيلة بين البشر تتحقق بأن يتمثلوا صورة الله، وأن هذا ما ينبغى أن يكون غاية سعيهم وكدحهم. غير أن الأمر فى التوراة لا يتوقف عند مجرد سعى البشر ليكون لهم أخلاق وفضائل تنبع من صفات الله، بل يذهب إلى حد تصويرهم الله على صورة إنسان، كما نجد ذلك فى المقطع التالى من سفر اللاويين: «وكلم الرب موسى قائلاً كلم كل جماعة بنى إسرائيل وقل لهم تكونون قدسيين لأنى أنا الرب إلهكم قدوس» (سفر اللاويين، ١٩ : ١ ـ ٢). . وأما فى العهد الجديد فإن التلامذة يؤمرون بمحاكاة صورة الله فى مناسبات عدة : «فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم الذى فى السماوات هو كامل»، و «فكونوا رحماء كما أن أباكم أيضًا رحيم» (إنجيل

متى، ٥ : ٤٨ ، ولوقا، ٦ : ٣٦ ، ورسالة بولس إلى أهل أفسس، ٥ : ١). «كونوا متمثلين بى كما أنا أيضًا بالمسيح» (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١١ : ١) . وإلى هنا ربما لا تكون ثمة مشكلة لدى المسيحية فى التشبه بصفات الله، أو أنبيائه، ولكن المشكلة تبدأ مع التأويلات الفاسدة للتشبه وصولا إلى التجسيد ثم التثليث. أما الإسلام فيتحاشى النزعة التشبيهية ويفزع منها قطعا للطريق نحو التجسيد. ورغم أن عبارة قد وردت فى صورة حديث شريف جاء فيه ما معناه أن الله قد خلق آدم على صورته، فإن فقهاء المسلمين أوّلوا النص، فقالوا إن الله سبحانه قد اختار أن يسوى آدم على إحدى الصور التى فى علمه جل شأنه، كما أولوا آية الاستواء على الكرسى بما يقطع الطريق علي أي نزعة تجسدية. وهكذا تبقى الآية الكريمة من سورة الشورى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) فوق كل نقاش.

وقد يكون صحيحا القول بأن العلاقة بين الله والإنسان تشهد نوعا من التقارب عبورا على تلك الفجوة الحاسمة بين الإسلام والديانتين الإبراهيميتين، وخصوصا بين أكثر التيارات تنزيها فى المسيحية والتى ترى أن خلق الإنسان على صورة الله لا يمكن أن يفهم منه التشابه فى الشكل، بل يجب أن يفسر بوصفه استعارة تدل على علاقة وثيقة وحميمة هى علاقة القرب من الله، وبين أقل تيارات الفكر الإسلامى تنزيها، وهى التيارات الباطنية التى أخذت التصوف الإسلامى إلى أكثر مناحيه تطرفا فقالت بإمكانية الحلول، أو الشيعية التى تطرفت فى تصوير معنى الإمام ومعنى الإنسان الكامل، إلا أن التيار العام السائد فى الديانتين السابقتين يبقى تشبيهيا بالأساس، خصوصا فى المسيحية، إذ يصبح تجسيديا، بعكس التيار العام الساحق فى الإسلام والذى يبقى تنزيهيا، ينفى نفيا قاطعا أى مشابهة أو مماثلة أو تداخل بين الله والإنسان، فلا يكون الإنسان إلهًا، أو الإله إنسانا قط. ولقد ترتب على هذا الفارق فى درجة التنزيه اختلافات عميقة بين الأديان الثلاثة فى تصور كل منها لجذر الحرية الإنسانية فى عالم الشاهد، ولطبيعة العلاقة الجدلية بين الهيمنة الإلهية والحرية لإنسانية المضمنة فى مفهوم القدر، ثم لقدرة الإنسان على تحقيق الخلاص فى عالم الغيب، وهى الاختلافات التى نتوقف سريعا عند قسماتها المميزة، انطلاقا من التصور التوحيدى الإسلامى.

أولا : التوحيد مؤسسًا .. تنزيه الله وتحرير الإنسان

لعل التواجه الأساسى بين القطبين الوجوديين : الله والإنسان يمثل التضاد المفهومى الأكثر أهمية فى القرآن، والذى يقوم بخلق ذلك الجو الدرامى الحاد للتوتر الروحى الذى يميز الرؤية القرآنية للعالم. ويمكن لهذه العلاقة المعقدة بين «الله» و«الإنسان» أن تحلل مفهوميًا إلى أربعة أنواع رئيسة [1] :

(أ) العلاقة الوجودية : بين الله بوصفه المصدر الجوهرى للوجود الإنسانى، والإنسان بوصفه ممثلاً للعالم المخلوق الذى يدين بوجوده عينا لله. إنها بتعبير علمى دينى، علاقة «الخالق ـ المخلوق» بين الله والإنسان.

(ب) العلاقة التواصلية : حيث يدخل الله والإنسان فى علاقة تبادلية حميمة كل منهما مع الآخر ـ يأخذ الله، طبعًا، زمام المبادرة فيها ـ من خلال تواصل مشترك. ويمكن تمييز طريقتين مختلفتين لهذا التواصل : (١) النوع اللفظى، و(٢) النوع غير اللفظى. النوع اللفظى قد يتم من الأعلى إلى أدنى، وذلك هو «الوحى» بالمعنى التقنى الضيق، أو من الأدنى إلى الأعلى، وهو الذى يتخذ شكل «الدعاء». أما النوع غير اللفظى من التواصل فهو إما من الأعلى إلى الأسفل، ويتمثل بالفعل الإلهى (تنزيل الآيات)، أو من الأسفل إلى الأعلى، ويتخذ شكل «الصلاة» أو الشعائر الدينية عمومًا.

(ج) علاقة الرب ـ العبد : وتستلزم هذه العلاقة من جهة الله بوصفه «الرب» كل المفاهيم المتعلقة بجلاله وعظمته وقدرته المطلقة . . . إلى آخره، بينما تستلزم من جهة الإنسان كـ«عبد» له، مجموعة من المفاهيم التى تتضمن الخضوع والتواضع والطاعة المطلقة، وغير ذلك من الخصائص التى ينبغى أن تتوفر عادة فى العبد. على أن لهذا الجزء الإنسانى من العلاقة جانبًا سلبيا ملازمًا له يتألف من مفاهيم تتضمن الغطرسة والتكبر والغرور والصفات المماثلة الأخرى المرتبطة بكلمة «جاهلية» والمتضمنة فيها.

(د) العلاقة الأخلاقية : وهذه العلاقة تقوم على ذلك التغاير الأساسى جدًا بين الوجهين المختلفين اللذين يمكن تمييزهما فى مفهوم «الله» عينه : إله الخير والرحمة

والمغفرة والكرم اللامحدود من جهة، وإله العقاب والعدالة الصارمة من جهة أخرى. وثمة نظير لذلك من جانب الإنسان يتمثل فى التغاير الأساسى بين «الشكر» من جهة، و«التقوى» من جهة أخرى. ومثلما رأينا آنفا، فإن «الشكر» و«التقوى» يشكلان معًا مقولة «الإيمان»، وذلك سيؤدى إلى تغاير حاد مع «الكفر» فى كل من معنييه: الجحود وعدم الإيمان.

هذا التصور التوحيدى / القرآنى الشامل لعلاقة الإنسان بخالقه، إنما يخاطب الكينونة الإنسانية بكل جوانبها، وبكل أشواقها، وبكل حاجاتها، وكل اتجاهاتها. ويردها إلى جهة واحدة تتعامل معها. جهة واحدة تطلب عندها كل شئ، وتتوجه إليها بكل شئ. جهة واحدة ترجوها وتخشاها، وتتقى غضبها وتبغى رضاها. جهة واحدة تملك لها كل شىء، لأنها خالقة كل شىء؛ ومالكة كل شىء، ومدبرة كل شىء . . . كذلك يرد الكينونة الإنسانية إلى مصدر واحد، تتلقى منه تصوراتها ومفاهيمها، وقيمها وموازينها، وشرائعها وقوانينها. وتجد عنده إجابة على كل سؤال يجيش فيها، وهى تواجه الكون والحياة والإنسان، بكل ما يثيره كل منها من علامات الاستفهام. . عندئذ تتجمع هذه الكينونة شعوراً وسلوكًا وتصوراً واستجابة فى شأن العقيدة والمنهج. وشأن الاستمداد والتلقى. وشأن الحياة والموت. وشأن السعى والحركة. وشأن الصحة والرزق. وشأن الدنيا والآخرة. فلا تتفرق مزقًا، ولا تتجه إلى شتى السبل والآفاق، ولا تسلك شتى الطرق على غير اتفاق! . والكينونة الإنسانية حين تتجمع على هذا النحو، تصبح فى خير حالاتها؛ لأنها تكون حينئذ فى حالة «الوحدة» التى هى طابع الحقيقة فى كل مجالاتها . . . فالوحدة هى حقيقة الخالق سبحانه، وهى حقيقة هذا الكون على تنوع المظاهر والأشكال والأحوال، وهى حقيقة الإنسان على تنوع الأفراد والاستعدادات. .[٢].

وإذا كانت عقيدة التوحيد فى الإسلام تنفى نفيا قاطعا أى مشابهة أو مماثلة أو تداخل بين الله والإنسان، فلا يكون الإنسان إلهًا، أو الإله إنسانا قط، فإنها فى الوقت نفسه تكفل تحرر الوجدان الإنسانى من كل سطوة قد تهيمن عليه، وتطلق إرادة الإنسان من كل قيد يمكن أن يكبلها. فالتوحيد الإسلامى يعتق الإنسان من العبودية لكل الأغيار فى ذات اللحظة التى يُفرِد فيها الله سبحانه بخالص العبودية.

فطالما كان خالق كل الكائنات البشرية إلهًا واحداً، فإنها لذلك أشخاص متساوية فيما بينها، «وليس الفرق بين الأشخاص فرقًا نوعيًا، كما عند «أرسطو» الذى يجعل من الأرقاء مجرد «آلات حية» مشيئة، إنه فرق كيفى فحسب. فهناك المؤمنون وغير المؤمنين، والرسالة الإلهية إذ تخاطب المؤمنين وغير المؤمنين، دونما فرق، تعترف لهؤلاء وأولئك بتساو نوعى. إنها تعترف لكل واحد بقيمة نوعية بصفته شخصًا - فى ذاته. فليس هناك «أنا» وضيع و«أنا» رفيع، وإنما هى ذوات متساوية أمام الله والمجتمع»[٣].

ورغم أن القرآن الكريم أكثر الكتب السماوية إعلانًا وأوضحها تنويهًا بأن الله هو الحاكم المطلق الوحيد لهذا الكون ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ (يوسف: ٦٧)، وأن له وحده أن يحكم بما يشاء ويختار ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١)، وأنه وحده الحاكم الذى ليس لغيره أن يعترض على أمر من أوامره ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الأنبياء: ٢٣). وأنه وحده مسموع القول واجب الطاعة والإذعان فى جميع أوامره ونواهيه، إذ لم يخلق الإنسان إلا لعبادته وحده ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). فإن القرآن كذلك أكثر هذه الكتب تأكيدا على الإنسان، وتحذيرا له من أن لا يكون عبدا لغيره، وهذا عين ما تقتضيه فطرته؛ لأنه يتحرر من كل ما يماثله من مخلوقات، كلما خضع لإرادة خالقه العليا، رب الكون، وأصل الوجود[٤].

والتوحيد على هذا النحو ذو أثر بالغ فى بنية النفس الداخلية، بفعل قدرته على تجميع طاقات الإنسان، وتحرير وجدانه من طغيان كل ما هو طبيعى أو فوق طبيعى عدا القدرة الإلهية الرحيمة والبصيرة. بل إن فى لفظ الشهادة نفسه - وهو عتبة الإسلام - يكمن جذر عميق للتحرر الوجدانى سواء فى فعل النفى «لا إله» حيث تنتفى كل سطوة أخرى غير سطوة الله الواحد، أو فى إرادة الإيجاب «إلا الله»، حيث تتأكد شمولية القيم وتتضح معالم الأخلاق التى ترجع فى أصلها إلى المنبع الواحد، أو فى العدل المترتب منطقيا على التوحيد كوسيلة لإثبات وتبرير الفعل الإنسانى الحر القادر على الاختيار، والمسئول عما يختار. فالتوحيد - إذن - ليس مجرد كلمة ينطق بها اللسان فى شهادته، ولا هو مجرد تصور فلسفى لعلاقة الإنسان بالخالق .. بل

هو طاقة محررة من الطراز الأول، إنه ذلك الانتماء العميق الذى يقى الإنسان كل ألوان الذل والضعف التى تدفع به إلى هاوية الاغتراب.

وهنا تحتل العقيدة منزلة الشرف بين مكونات الإسلام . . لأن الإيمان بالله تعالى: المثل الأعلى والحقيقة الكلية . . وخالق الحياة والموت ومالك الملك، ونور السماوات والأرض يكسب الفرد المؤمن قوة عظمى، واعتزازاً لا يماثله أى اعتزاز آخر، وبهذه القوة تنمو شخصية الفرد المسلم وتصمد أمام كل المصاعب والمحن والأعباء. بل إن مجرد فكرة الله بالصورة الإسلامية، أى باعتباره مالك الملك . . . ورازق الخلق مكن العلماء من أن يجابهوا الملوك . . وجعل العامل الفقير الجاهل يصيح عندما يرفض الدنية «رزقى على الله !» ولو كان رزقه بيد الدولة الشمولية . . . أو الإقطاعى المستحكم أو الرأسمالى المستغل لما استطاع إلا الرضوخ والاستسلام(٥).

وهنا يبدو نظام الفكر القرآنى مفارقا لنظام الفكر الجاهلى الذى لم يكن يعلق أهمية كبيرة على الدلالة الوجودية لمفهوم «الله» . . . فكون فكرة الله «مصدراً» للوجود الإنسانى - إن وجدت - لم تكن تعنى إلا القليل جداً. ففى الرؤية «الجاهلية» للعالم أن الإنسان حالما يخلقه الله يقطع روابطه - إذا جاز التعبير - مع خالقه، ومنذ تلك اللحظة فصاعداً يصبح وجوده على الأرض فى قبضة سيد آخر، أكثر قوة إلى حد بعيد. وإن سطوة هذا السيد الاستبدادية مستمرة حتى لحظة موته نفسها، وهى ليست سوى نقطة الأوج فى الاستبداد والظلم الذى يظل يئن تحت وطأته طوال حياته. هذا السيد المستبد هو «الدهر» أو «الزمن»(٦).

وأما النظام القرآنى، فيكشف عن إيجابية ظاهرة فى العلاقة بين الله سبحانه وخلائقه كلها، أو عما يسمى بالعناية الإلهية. ومن خلال معاينة مفردتى «الرازق والرزّاق» يتبين لنا المعالجة الرائقة لاهتمامات الإنسان العربى بمصادر الرزق، وما تتطلبه من طاعة «للرازق» الذى كانت تطلقه اللغة العربية على المعطى ما يجعل الدين لله وشركائه من أولى اليسار الذين لا يعطون إلا بمقابل. فالقرآن الكريم «يخلص مفردة الرازق من مضمونها الذى يؤدى إلى الذل، ويعطيها بُعْدها الذى يرفع من شأن الإنسان وكرامته بأن نسبها إلى الله وحده: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا

تُوعَدُونَ ﴾ (الذاريات : ٢٢) . وهكذا يقدم النص الله رازقًا ورزاقًا تأسيسًا على اهتمامات الإنسان العربى الجديد «المؤمن» ، محررا له من التبعية للمتألهين[٧] .

وقياسا إلى المعتقدات والأديان السابقة عليه ، يكشف الإسلام عن إيجابية «الحضور الإلهى فى العالم» ، فالألوهية ليست هى تلك الصورة السلبية التى جالت فى تصور أرسطو . وليست مقصورة على بعض جوانب الخلق والتدبير كما تصور الفرس فى صفات «هرمز» إله النور والخير واختصاصاته ، وصفات «أهرمان» إله الظلام والشر واختصاصاته . وليست محدودة بدرجة من درجات الخلق كتصور أفلوطين . وليست محدودة بحدود شعب كتصورات بنى إسرائيل . وليست مختلطة أو متلبسة بإرادة كينونة أخرى ، كبعض تصورات الفرق المسيحية . وليست معدومة على الإطلاق ، كما تقول المذاهب المادية ، التى تنفى وجود الإله الحى المريد . . إلى آخر هذا الركام[٨] .

ولعل ثمة فرق كبير بين الإنسان الذى يتصور أن إلهه لا يحفل به ، ولا يحس بوجوده ـ أو لا يعلم بوجوده أصلا كما يقول أرسطو ! ـ والإنسان الذى يحس ويعلم أن الله هو خالقه ورازقه ، ومالك أمره كله فى الدنيا والآخرة . . . وفرق كذلك بين الذى يتعامل مع إلهين متنازعين ـ كما يقول الفرس ـ أو مع آلهة متفرقة كما تقول الوثنيات الأخرى ، والذى يتعامل مع إله واحد . له إرادة واحدة ، ومنهج واحد . يعلم عباده على وجه الضبط والتحديد ما يريده منهم فيرضى ، وما يكرهه منهم فيسخط ![٩] .

وفرق كذلك بين الذى يتعامل مع إله شهوانى ، متعجرف ، ظالم ، متهور ، متقلب الأهواء كإله الإغريق «زيوس» أو «جوبيتر» الذى كانوا يصورونه «حقودًا ، لدودًا ، مشغولاً بشهوات الطعام والغرام ، لا يبالى من شئون الأرباب والمخلوقات إلا ما يعينه على حفظ سلطانه ، والتمادى فى طغيانه ، إذ كان يغضب على «إسقولاب» إله الطب ـ بزعمهم ـ لأنه يداوى المرضى ، فيحرمه جباية الضريبة على أرواح الموتى الذين ينتقلون من ظهر الأرض إلى باطن الهاوية ! وكان يغضب على «بروميثيوس» إله المعرفة والصناعة ؛ لأنه يُعلّم «الإنسان» أن يستخدم النار فى الصناعة ، وأن يتخذ من المعرفة قوة تضارع قوة الأرباب . وقد حكم عليه بالعقاب

الدائم، فلم يقنع بموته، ولا بإقصائه عن حظيرة الآلهة، بل تفنن فى اختراع ألوان العذاب له. فقيده إلى جبل سحيق، وأرسل عليه جوارح الطير تنهش كبده طوال النهار، حتى إذا جن الليل عادت سليمة فى بدنه، لتعود الجوارح إلى نهشها بعد مطلع الشمس، ولا يزال هكذا دواليك فى العذاب الدائم مردود الشفاعة مرفوض الدعاء». . . «وأنه كان يخادع زوجته «هيرة» ويرسل إله الغمام لمداراة الشمس فى مطلعها، حذراً من هبوب زوجته الغيرى عليه مع مطلع النهار، ومفاجأته بين عشيقاته على عرش الأوليمب»[١٠]. ثمة فرق بين الذى يستمد أخلاقه من إله كهذا، والذى يستمدها من «الله» العادل، الكريم، الرحيم، الذى يكره الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وينهى عن السوء، ويحب التوابين ويحب المتطهرين.

ومن ثم كانت القيمة الكبرى لإيجابية الحضور الإلهى فى العالم، سواء على صعيد الإسلام العام «دين التوحيد الحنيف» حيث يشير القرآن إلى إيجابية الحضور الإلهى فى حياة الرسل السابقين على محمد ﷺ والذين سبقوه فى تبليغ دين التوحيد، فكان منه فى شأن موسى عليه السلام - مع فرعون وملئه - ما يصور هذا التدخل السافر المباشر: ﴿نَتْلُو عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٣ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ۝٤ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۝٥ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (القصص: ٣ - ٦). وكان منه فى شأن نوح عليه السلام: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ ۝٩ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ ۝١٠ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ ۝١١ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ۝١٢ وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ۝١٣ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ (القمر: ٩ - ١٤). وكان منه فى شأن إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ ۝٦٨ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ۝٦٩ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ۝٧٠ وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ ۝٧١ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ ۝٧٢ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٦٨ - ٧٣)[١١].

أو على صعيد الإسلام الخاص «كشريعة خاتمة»، حيث كان الحضور الإلهى أكثر إيجابية فى حياة الجماعة الأولى المؤمنة، والتى نمت فى ظلال الوحى المتلاحق، المتعلق بواقع حياتهم، وبما يهجس كذلك فى ضمائرهم . . . فقد رأينا يد الله سبحانه تتدخل جهرة، وعينه تلحظ، وسمعه يرعى أحوالهم اليومية، وأعمالهم الشخصية، وحياتهم الفردية والجماعية. لقد شهدنا العناية الإلهية تتدخل علانية فى شأن أسرة صغيرة فقيرة مغمورة لتقرير حكم الله فى قضية بين امرأة وزوجها، حيث لم يجد الرسول ﷺ فيها رأيا: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة : ١). كما شهدناها فى شأن الرجل الأعمى الفقير ابن أم مكتوم، مع رسول الله ﷺ فى هذه الصورة الرائعة: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ① أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ② وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ ③ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَىٰ ④ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ ⑤ فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ⑥ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ⑦ وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَىٰ ⑧ وَهُوَ يَخْشَىٰ ⑨ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ⑩ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ⑪ فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ﴾ (عبس : ١ــ١٢) . وشهدنا هذا التدخل فى الأحداث الكبرى سواء بسواء : شهدناه فى الهجرة . . . حيث يقول الله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة : ٤٠) [١٢]. كما شهدناه يوم بدر تأييدا للمسلمين، ويوم حنين تفسيرا للهزيمة وإلهاما بما يؤدى إلى تجاوزها، وفى فتح مكة تبشيرا وتأييدا . . . . إلخ.

ولعل **الفهم العميق**، لهذه الحقيقة «إيجابية الحضور الإلهى فى العالم» فى ضمير الجماعة المسلمة الأولى هو الذى جعل منها هذه المجموعة الفريدة الممتازة فى تاريخ البشرية على الإطلاق. ومن ثم كانوا هذا الذى كانوا: «من الحساسية والطمأنينة معًا. ومن اليقظة والراحة معًا. ومن التوكل والفاعلية معًا. ومن الخوف والطمع معًا. ومن التواضع والعزة معًا ـ التواضع لله والعزة بالله ـ ومن الخضوع والاستعلاء معًا ـ الخضوع لله والاستعلاء على أعداء الله ـ ومن ثم صنع الله بهم فى هذه الأرض ما صنع من الصلاح والعمار، ومن الرفعة والطهارة، مما لم يسبق ولم يلحق فى تاريخ بنى الإنسان . . »[١٣]. بل كان أحدهم يرى الرأى فينزل القرآن

بموافقته كما رأى عمر فى أسرى بدر أن تضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقته، ورأى أن تحجب نساء النبى ونزل القرآن بموافقته، ورأى أن عبد الله بن أُبَى منافق ونزل القرآن بموافقته، وموافقات عمر للقرآن والوحى - حسب قول أبى حنيفة - تبلغ بضعة عشر موضعا (١٤).

وأما **الممارسة الإيجابية** لها فهى التى أكسبت جماعة المؤمنين فى دولة «المدينة» الشجاعة الكافية لفتح الجزيرة العربية كلها والقضاء المبرم على الوثنية، ثم مكّن الدولة / الأمة العربية انطلاقا من «المدينة» - التى انكمشت إلى مجرد عاصمة لها - من فتح البلاد والشعوب المجاورة فى الشام ومصر والعراق وفارس وصولا إلى حدود الأمة الإسلامية الآن، عبر نوع من الاكتساح الدينى، والثقافى، والسياسى، والعسكرى، أى الفتح الحضارى الشامل، فى دورة خصيبة من أنضر دورات التاريخ الحضارى. . . تحولت الجزيرة العربية معها من فراغ حضارى موحش، إلى مركز حضارى مشع وجاذب وملهم فى نحو القرن أو أقل. . .

ثانيا: التوحيد ملهما .. قدر الله واختيار الإنسان

ورد الكلام على **التقدير الإلهى فى اليهودية** من أول الأسفار المعتمدة إلى آخرها، ولكن على درجات فى أساليب التقدير تختلف باختلاف الصورة التى كانوا يفرضونها للإله، أو باختلاف نصيبه عندهم من عظمة المشيئة، وعظمة القدرة، وعظمة الصفات . . فلم يبلغ القدر عند بنى إسرائيل أن يكون نظامًا كونيا يجرى عليه قضاء الله مجرى النواميس والشرائع الأخلاقية، بل كان «يهوه» يجرى فيه على حكم ثم يندم عليه ويبدله تارة بعد تارة على حسب الحالة التى تطرأ بغير حسبان . . قال النبى أرميا يتحدث باسم يهوه : « قم انزل إلى بيت الفخارى وهناك اسمع كلامى. فنزلت إلى بيت الفخارى إذ هو يصنع عملاً على الدولاب، ففسد الوعاء الذى كان يصنعه من الطين بيد الفخارى فعاد وعمله وعاء آخر، كما حسن فى عين الفخارى أن يصنعه، فعاد إلىّ كلام الرب قائلاً: أما أستطيع أن أصنع لكم كهذا بيدى يا بيت إسرائيل؟ يقول الرب: هو ذا كالطين بين الفخار، أنتم كهذا بيدى يا بيت إسرائيل. وتارة أتكلم على أمة وعلى مملكة بالقلع والهدم والإهلاك فترجع

تلك الأمة التى تكلمت عليها عن شرها فأندم على الشر الذى قصدت أن أصنع ، بها وتارة أتكلم على أمة وعلى مملكة بالبناء والغرس فتفعل الشر فى عينى فلا تسمع لصوتى فأندم على الخير الذى قلت إنى أحسن إليها به»[١٥] .

أما معنى القضاء فى المسيحية فقد خضع لسلطة الله المطلقة ، كما تتمثل ـ على سبيل المثال ـ فى الرسالة إلى مؤمنى روما (فى أعمال الرسل) حيث نقرأ : « . . . فماذا نقول . ألعل عند الله ظلمًا . حاشا ؛ لأنه يقول لموسى إنى أرحم من أرحم وأتراءف على من أتراءف . فإذا ليس لمن يشاء ولا من يسعى بل لله الذى يرحم ؛ لأنه يقول الكتاب لفرعون إنى لهذا بعينه أقمتك لكى أظهر فيك قوتى ولكى ينادى باسمى فى كل الأرض . فإذا هو يرحم من يشاء ويقسى من يشاء . فستقول لى لماذا يلوم بعد ؛ لأن من يقاوم مشيئته . بل من أنت أيها الإنسان الذى تجاوب الله . ألعل الجبلة تقول لجابلها لماذا صنعتنى هكذا . أم ليس للخزاف سلطان على الطين أن يصنع من كتلة واحدة إناء للكرامة وآخر للهوان . فماذا إن كان الله وهو يريد أن يظهر غضبه ويبين قوته احتمل بأناة كثيرة آنية غضب مهيأة للهلاك . ولكى يبين غنى مجده على آنية رحمة قد سبق فأعدها للمجد . التى أيضًا دعانا نحن إياها ليس من اليهود فقط بل من الأمم أيضًا . كما يقول فى هوشع أيضًا سأدعو الذى ليس شعبى شعبى والتى ليست محبوبة محبوبة . ويكون فى الموضع الذى قيل لهم فيه لستم شعبى أنه هناك يدعون أبناء الله الحى . وأشعيا يصرخ من جهة إسرائيل وإن كان عدد بنى إسرائيل كرمل البحر فالبقية ستخلص ؛ لأنه متمم أمر وقاض بالبر . لأن الرب يصنع أمراً مقضيّا به على الأرض . وكما سبق أشعيا فقال لولا أن رب الجنود أبقى لنا نسلا لصرنا مثل سدوم وشابهنا عمورة» (رسالة القديس بولس إلى أهل روما ، ٩ : ١٤ـ٣٠) .

وفى **البيئة العربية الوثنية** ، حيث الشعور القبلى يهيمن على الإدراك الفردى ، فإن قيدا اجتماعيا هو القبيلة قد أضيف للقيد الوجودى الذى كان سافرا فى الوعى الجاهلى ، ضد الشعور بفضيلة الحرية ، ومن ثم تعمقت فكرة عجز الإنسان فى مواجهة طبيعة حياته التى يوجد شىء ما يوجهها . «وقد وجد هذا الشعور العميق فى فترة ما قبل الإسلام تعبيراً عن نفسه من خلال فكرة أن كل شىء يحكمه الدهر ، وهى

كلمة تضم مزيجًا وظلالا من مفهوم الزمن ومفهوم القدر . ولم تكن هذه الفلسفة الجبرية الغامضة المضطربة التعريف هى السائدة فى الشعور العام، وإنما كانت صيغة عقلية «منطقية» يجد فيها هذا الشعور تعبيرا فى أوقات بعينها، ففى الاتجاه الجبرى المرتبط بأفكار أخرى كفكرة الدهر ـ وفى ظل الفكرتين: الجبر والدهر ـ لا مجال للحديث عن ازدهار بشرى، أو سوء حظ، وبالنسبة للمحظوظين الذين تمتاز أعمالهم ببعض المزايا، قد يعزى جانب من هذا لعملهم، لكن بالنسبة للغالبية العظمى فالتفسير الوحيد لأوضاعهم هو مشيئة الدهر» [١٦] .

ومن هنا، كانت الرؤية الجاهلية لحياة الإنسان تحمل فى مركزها العميق «شيئا» مظلما وغامضا، يفرض سطوته الغاشمة على صيرورة الحياة لكل إنسان فرد من المهد إلى القبر . وهذا «الشىء» الذى يتطابق تقريبًا مع ما ندعوه عادة بـ «القدر»، كان يتم تصوره ـ على وجه الحصر ـ كقوة مدمرة شبه شخصية لا تأتى بالفناء لكل شىء فحسب، بل تتسبب أيضا فى كل أنواع المعاناة والبؤس وسوء الحظ للوجود الإنسانى مدى الحياة، مما كان يحمل مسميات: صروف الدهر وأحداثه وحوادثه، وريب الزمان . . . إلى آخره، وكلها تعنى الانقلاب غير المتوقع لـ «الحظ»، وهى تسمى استعاريا «بنات الدهر» أحيانًا :

أبعد الحارث الملك بن عمرو   وبعد الخير حجر ذى القباب
أرجى من صروف الدهر لينا   ولم تغفل عن الصم الهضاب [١٧] .
رمتنى بنات الدهر من حيث لا أرى   فكيف بمن يرمى وليس برام [١٨] .

وليس بإمكان أحد ـ حتى المحارب الأكثر عنفا، والحكيم الأكثر حكمة ـ أن يفلت من الطغيان الأعمى النزوى للدهر أبدًا . ويكمن هذا التصور الكئيب للمصير الإنسانى فى جذور التشاؤمية الجاهلية العميقة التى لا سبيل لمعالجتها [١٩] .

وأما فى الإسلام فإن مسألة القدر ـ حدود الحرية الإنسانية ـ تنبثق من قلب التوحيد كعقيدة . حيث يقدم القرآن صورة مختلفة تمامًا للوضع الإنسانى . فقد صحت السماء على نحو مفاجئ وتبددت الظلمة، وظهر مكان الفهم المأساوى للحياة مشهد للحياة الأبدية . إن الاختلاف بين كلتا الرؤيتين للعالم حول هذه المسألة كالاختلاف

بين الليل والنهار. ففى النظام «الجاهلى» القديم كانت قدرة الله الخالقة بداية تدخله فى الشئون الإنسانية، ونهايته أيضا. إنه لا يعتنى عادة بما قد أوجده، تماما مثل أب غير مسئول لا يبالى أبداً بأولاده، فقد تولى المهمة موجود آخر يدعى «الدهر». وعلى العكس من ذلك، يؤشر الخلق فى النظام الإسلامى البداية فحسب للهيمنة الإلهية على المخلوقات. فكل الشئون الإنسانية - حتى أدق تفاصيل الحياة وأقلها أهمية - صارت تحت إشراف دقيق من الله. والنقطة ذات الأهمية الفائقة بهذا الشأن، أن هذا الإله - كما يقول القرآن - هو إله العدل الذى لا يوقع «الظلم» على أحد أبداً. وهكذا، لم يعد ثمة «دهر»، ولم يعد هناك مكائد له. لقد تم إنكار الوجود الفعلى لبعض تلك الأشياء مثل «بنات الدهر» ونبذت تمامًا بوصفها محض نتاج لخيال لا أساس له. وأصبح مجرى الحياة الإنسانية كلها الآن تحت السيطرة المطلقة للإرادة الإلهية [٢٠].

وبرغم أن مشكلة الموت ظلت على حالها، تعوق مجرى هذه الحياة، فالموت محتم ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ (النساء : ٧٨) . ولا ينجو منه النبى نفسه الذى لا يمكنه أن يكون استثناء: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ ﴿٣٤﴾ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (الأنبياء : ٣٤-٣٥)، فإن حتمية الموت فى صيغة «الأجل» لا تؤدى فى التصور الإسلامى إلى نظرة تشاؤمية كئيبة للوجود الإنسانى، كما هو معتاد فى «الجاهلية»؛ لأن «الأجل» فى هذا التصور ليس النقطة النهائية الحقيقية للوجود. إنه على العكس، المستهل الفعلى لنوع جديد ومختلف كليًا من الحياة، الحياة الأبدية أو «الخلود». إن «الأجل» فى هذا النظام - أو الموت الخاص بكل إنسان فرد - ليس سوى مرحلة متوسطة فى امتداد حياته الكلى، ونقطة تحول فى تاريخ حياته، تقع بين الدنيا والعالم الآخر. وخلافا للنظرة الجاهلية لعدمية الموت، فإن النظرة القرآنية ترى وراءه الحياة الحقيقية، على وجه الدقة، وهى حقيقية لأنها «خالدة» كما لا يفتر القرآن عن التأكيد[٢١].

لقد نجح الإسلام - إلى حد كبير - فى تغيير معنى التوكل القديم الذى كان سائدا قبل الإسلام، وتمكن محمد ﷺ من إعادة الثقة فى القوة العليا التى تتحكم فى

العالم، وفى هذا السياق تصبح قضية حرية الإرادة، أو العلاقة بين استطاعة الله سبحانه، واستطاعة الإنسان رهنا لحقيقتين متواجهتين أو متعارضتين، ولكن تكمل إحداهما الأخرى، يكشف عنهما النظر فى القرآن الكريم حيث تلك الآيات المؤيدة **لحرية الإرادة** الإنسانية، والآيات الأخرى التى تشير إلى فكرة **الجبر** وهيمنة الله سبحانه على كل شىء، بالإضافة إلى آيات ثالثة تشير إلى **العناية الإلهية** حيث مسئولية الإنسان الأخلاقية فى نفاذ مشيئة الله النهائية وقدره.

وتظهر **حرية الإرادة الإنسانية** ومسئولية الإنسان عن عملها فى العديد من الآيات القرآنية، وعلى منوالها تأتى فكرة البعث واليوم الآخر التى تصبح بلا معنى إذا انتفت قدرة الإنسان على الاختيار، فلا بد أن يكون الإنسان مسئولاً عما يأتيه من أفعال طالما أنه سوف يجازى عنها خيرا أو شرا عند الحساب. ففى (الكهف: ٢٩-٣١) نقرأ: **﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا (٢٩) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً (٣٠) أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾**. وفي (الأنبياء: ٤٧) نجد قوله تعالى: **﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾**. وأما فى (يس: ٥٣-٥٤) فنجد قوله عز وجل: **﴿إِن كَانَتْ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ (٥٣) فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلا تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**.

كما تظهر الهيمنة الإلهية هى الأخرى فى القرآن الكريم الذى يقدم لنا الله سبحانه كرب جليل للعالمين، وهيمنته قائمة على قدرته على الخلق كما فى (الشورى: ٤٩-٥٠): **﴿لِّلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ (٤٩) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾**. فالناس تابعون تبعية كاملة لهذه القوة العليا المسيطرة المهيمنة - قوة الله. إنهم لا يستطيعون أن يأتوا بأى أمر إلا أن يشاء الله - على الأقل بمعنى الإذن به أو السماح به - ففى

(الإنسان : ٢٩) يقرر القرآن : ﴿إِنَّ هَٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ . وأما في (يونس : ٩٩ - ١٠٠) فيوضح : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ . وفي (التكوير : ٢٩) يصرح مباشرة : ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ .

وأما «العناية الإلهية» فتتضح في آيات القرآن الكريم التي تؤكد على أن إضلاله للإنسان ليست إلا نتيجة أفعاله ، فالله لا يهدى إلا من يريد الهداية ، بل ويفهم من بعض الآيات السابقة أن إضلال الله أو هدايته كانا نوعا من العقاب للكفر أو الجزاء للإيمان : ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأعراف : ٢٩ - ٣٠) . ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران : ٨٦) . ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة : ٢٦) . ويفصح القرآن عن هذا المعنى بوضوح في (الليل : ٤ - ١١) ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ﴾ .

وهكذا تبدو العناية الإلهية بمثابة حلقة وسطى تربط بين الحرية الإنسانية ، والهيمنة الإلهية ، فثمة حرية مطلقة للإرادة الإلهية ؛ لأن الشخص - رغم استقلاله الذاتى وحريته وقدرته على المبادرة ، ومواهبه - يبقى تحت تصرف مشيئة الله ، وهى مشيئة لا متناهية ، ومطلقة ، وقديمة ، فى حين أن الإرادة الآدمية «على المستوى الدنيوى ، مستوى الوجود بالفعل» متناهية ، ونسبية ، وحديثة . فطرفا المواجهة - إذن - غير متعادلين ! . ولكن إرادة الله فى الوقت نفسه ليست اعتباطية مخاذلة ، بل حكيمة مدبرة ، فالله يكون إما طاغية تعميه قدرته القصوى ، فيتصرف دون اعتبار لأى قانون سلوكى . مرة «يُشَرِّق» ، وأخرى «يُغَرِّب» ، كما يشاء له استبداده المطلق ، وإما يكون

ربا مدبرا، يلعب دوراً دون أقنعة، حسب نواميس تسمح لكل مخلوق بأن يمارس الحرية والمسئولية، كامل الممارسة. وفى الإسلام، فإنه - جل شأنه - «يقدر» و«يقضى» طبقا لتدبير محكوم مسبق، ولحتمية حكيمة طبيعية فرضها فى تسيير الكون، ومن ثم يصير القضاء فى العقيدة الإسلامية هو ما اتصل بسنة الكون منذ خلق الله الكون، وهو قانون أزلى ثابت لا يتغير: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر: ٤٣) . إنها سنة ذات شمول واستمرار، والفرق واضح بين إله يضع تصميمات محكمة، ويدبر الكون على ضوئها، وبين الـ «فاطوم - Fatum» عند الرومان، ذلك القدر الأعمى الغاشم، والجبرية المتطرفة الهوجاء(٢٢) .

وفى هذا السياق تبرز أهمية تلك التفرقة التى وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل فى تصورهم للحضور الإلهى. فالقدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها - القدرة - من ناحية أخرى تمثل «الإمكانيات» غير المتناهية للأفعال، والتى ليس من الضرورى أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أى تنتقل من الإمكانية إلى «الفعل». هذه التفرقة بين «القدرة» بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظريًا، وبين «الفعل» بوصفه التحقق العينى للقدرة، هى التفرقة التى أقرها العلماء المسلمون فى مقولة هامة من مقولاتهم وهى «ليس كل مقدور محتم الوقوع». إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيته فى الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأى معنى من المعانى. وهكذا يتم التمييز بين «القدرة» الإلهية و«الفعل» الإلهى على مستويين (٢٣) :

المستوى الأول: عدم تناهى القدرة لأنها إمكانيات للأفعال، بينما تتناهى الأفعال لتعلقها بالعالم المتناهى رغم أنها - الأفعال - تتجذر فى القدرة غير المتناهية، والعلاقة بينهما فى هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين «الإمكان» و«التحقق» ، فليس كل ممكن متحققًا كما سبقت الإشارة.

والمستوى الثانى: للتمييز بين «القدرة» و«الفعل» هو أن القدرة «أزلية» بما هى صفة محايثة للذات الأزلية القديمة، والفعل ليس أزليا، بل هو تاريخى طالما أن أول

مجلى فعلى من مجالى القدرة الإلهية كان إيجاد العالم، الذى هو ظاهرة محدثة تاريخية.

وإذا كانت الإرادة الإلهية مطلقة من حيث القدرة على الفعل، فخلق الناس مكلفين بغير إرادة لهم شىء غير معقول وغير مقبول، كما أن سقوط التكليف لا معنى له فى هذه الحالة إلا أن يخلق الناس جميعا متشابهين متماثلين متساوين فى العمل الصالح الذى يساقون إليه، كما تساق الآلات، فلا فضل إذن للعاقل على غير العاقل، ولا تمييز للإنسان على الجماد المجرد من الحس فضلا عن الحيوان. فإذا وجب تكليف الإنسان فالعقل الإنسانى لا يوجبه إلا كما ينبغى أن يوجب على حالة واحدة لا سواها، وهى حالة الإرادة المخلوقة يودعها فيه الخالق كما ينبغى أن تودع .. والحرية المخلوقة حرية صحيحة .. وليس فى العقل شىء يسمى حرية مطبوعة، تعلو على الحرية المخلوقة بالانطلاق من جميع القيود .. لأن الانطلاق من جميع القيود غير معقول، وغير موجود. كما أن الهداية إذا ركبت فى طبائع الناس كما تركب خصائص الأجسام على السواء بين كل جسم وجسم فتلك هى الهداية الآلية التى لا اختلاف فيها بين مدارك الأرواح ولوازم الأجسام المادية. ومن اختار ذلك فإنما يختار لنوع الإنسان منزلة دون منزلته التى كرمته وفضلته على سائر المخلوقات(٢٤).

وهنا تصبح دعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدى إلى الإشراك بالله ـ وهو الظلم العظيم ـ دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة، فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثرًا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشىء من الأشياء سلطانا على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يُعظّم سوى الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه: الاستنصار فى الحروب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التى هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التى شرعها الله لنا. وهذا هو الشرك الذى كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم، فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده، وتقرير أمرين عظيمين هما قوام الأعمال البشرية، **الأول**: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو

وسيلة لسعادته . **والثانى**: أن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات، وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، وأن لا شىء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه . وقد جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه فى توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه وتكليفه بأن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد فى تصحيح الفكر وإجادة العمل، ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب إلى غير ذلك(٢٥) .

الحرية إذن قيمة يكتسبها الإنسان بمواصلته الإيمان بقدره، ومواصلة الكدح والجهاد فى الوقت نفسه، فالإيمان بالقدر، والجهاد الإنسانى سمتان إنسانيتان معقولتان، وفيهما يتحقق الاعتدال والصفاء إذا نحن آمنا بأن النتيجة النهائية ليست بأيدينا، إنما علينا أن نسعى ونعمل، أما الباقى فبين يدى الله : « فلكى ندرك حقيقة وضعنا فى هذا العالم يعنى أن نستسلم لله، وأن نتنفس السلام، وألا يحملنا الوهم على أن نبدد جهودنا فى الإحاطة بكل شىء والتغلب عليه . علينا أن نتقبل المكان والزمان اللذين أحاطا بميلادنا، فالزمان والمكان قدر الله وإرادته . إن التسليم لله هو الطريقة الإنسانية الوحيدة للخروج من ظروف الحياة المأساوية التى لا حل لها ولا معنى . إنه طريق للخروج بدون تمرد ولا قنوط ولا عدمية ولا انتحار . إنه شعور بطولى، ولكنه أيضا ليس شعور بطل، بل شعور إنسان عادى قام بأداء واجبه وتقبل قدره» (٢٦) .

ورغم أن الروح العامة للقرآن الكريم تحمل الإنسان مسئولية عمله مع عدم إغفال لطف الله ورحمته وهدايته، فإن تأثيرها على الاتجاه الجبرى الموروث عن الجاهلية يبقى قضية معقدة، فمن الناحية الظاهرية كان التحول كاملا حقا، وراح الجميع يرددون اسم الله، لكن الجبرية ـ بمعناها القديم ـ كانت عميقة فى النفوس لدرجة يصعب معها استئصالها تماما، فقد قاومت هذه الجبرية القديمة وتسربت فى ثنايا الأقوال والأفعال على نحو خفى، استطاع فى وقت لاحق أن يتجلى فى صورة واءمت نفسها من خلال أفكار أخرى، ملتبسة ببعض الأحاديث النبوية «الموضوعة» فى الأغلب . ومن ثم شهد الفكر الإسلامى ـ وخصوصا الكلامى ـ ذلك السجال

الطويل والحاد بين الروح القرآنى الأصيل الذى تمثل فى تيار القدرية الاعتزالى بالأساس، وبين الجبرية / الجهمية منذ القرن الثانى الهجرى، وهو سجال لعله لم ينته بعد بين تيارات فى الفكر الإسلامى ورثت تلك المواقف الأولى للجهمية والقدرية، ثم الأشعرية الأقرب إلى الموقف التوفيقى بينهما، وراحت تعيد إنتاجها فى أشكال مغايرة، مرتدية ثياب عصرها.

فى هذا السجال الكلامى رأى «الجهم بن صفوان» رائد الاتجاة الجبرى أن العبد مجبر مسير فى كل ما يفعل، لا اختيار له مطلقًا، ولا قدرة له على شىء . . . وذهب إلى أن الإنسان لا يوصف بالقدرة ولا بالاستطاعة، وهو مجبر فى أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، مثال ذلك قولنا أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس، وغربت، وغيمت السماء، وأمطرت، وازدهرت الأرض، وما إلى ذلك. وينجم عن ذلك أن الثواب والعقاب جبر، وأنه إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا جبر كما ألمحنا. وفى المقابل، فإن القدرية كانوا يؤمنون بأن الإنسان حر الإرادة، وله قدرة على أعماله، فهو مخير مختار، لا مسير مجبر، وأنه قادر على فعل الخير والشر، مسئول عما يفعل يوم الحساب، مثاب على الخير، معاقب على الشر، وذلك بمقتضى العدالة الإلهية.
وكان الرائد القدرى «غيلان الدمشقى» يعتقد أن الإنسان هو الذى يفعل ما يشاء باختياره، وذلك لاعتقاده أن الله لا يأمر بالظلم، ولا يأمر بالفحشاء أو العصيان، بل إن ذلك كله من عمل الإنسان. فـ«غيلان» ينفى الظلم عن الله ويرى أن الله قد يأمر العبد بفعل الخير ويعينه عليه ولكنه لا يأمره بفعل الشر، أو يعينه على ذلك؛ لأنه يعذب الآثم(٢٧).

وإذا ما أمعنا النظر فى نظرية اللطف فى الفكر الاعتزالى، وجدناها بمثابة مسعى عقلى يحاول التأليف بين التكليف الدينى، أو الأمر الصادر عن إرادة الله، وبين السلوك الإنسانى الناجم عن إرادة تود الاضطلاع بمسئولية أفعالها وخلق أعمالها.
هذا المسعى إنما يهدف إلى إقامة جسور جدلية تستهدف رفع التناقض فى تقدير الإرادة الإلهية وتقدير إرادة الإنسان. فالله جعل الإنسان حرًا لأنه عاقل فى نظر

المعتزلة؛ ولذا كلفه بالتدين، ولكنه لم يدعه إلى عقله وحريته وحدهما، وإنما أنعم عليه ولطف به، بل وجب على الله مثل هذا اللطف لأن الله لا يهدف من التكليف إلا إلى الحسن، الحسن بالنسبة للإنسان. وفى زمن لاحق أصبحت عقيدة القدر بين المعتزلة مرتبطة أكثر بالاستشرافات الإنسانية، وتجلى هذا فى الاعتقاد فى قدرة الإنسان على الاعتماد على نفسه وفى قدرته على السيطرة على حياته وفى إمكانية أن يدخل الجنة بجهده وعمله، وارتبط هذا بالاعتقاد فى الكفاءة التامة للعقل البشرى. وحتى معارضوها من الجبرية، فإنهم قبلوا الفصل بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية. وأصبح مصطلح «كسب» أو «اكتساب» يستخدم لوصف علاقة الإنسان بأفعاله الاختيارية، وأخذ مكانه من حيث إنه ساعد فى الفصل بين العمل الاختيارى والعمل الجبرى[٢٨].

ومن هنا ينبت الدور الكبير الذى لعبه «أبو الحسن الأشعرى» وقد كان معتزليًا ارتد عن الاعتزال بعد أن أمضى فى اعتناقه أربعين عامًا، وأخذ يبلور موقفًا وسطًا بين الجبر والحرية وانتظم فى صفوفه كثير من المفكرين عرفوا باسم الأشاعرة، من أمثال «الباقلانى» و«الإسفراييني» و«الجوينى» و«الغزالى» كما اتبعته جماهير غفيرة فى المجتمع الإسلامى، تأثرت بأفكاره، وقالت بآرائه، وأوسعتها، ولا سيما نظريته الشهيرة فى «الكسب» وخلاصتها أن الله قد أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته. وعلى هذا يقترن الفعلان، فعل العبد وفعل الله، ويخلق الله فعل العبد بقدرته، لا بقدرة من العبد. إن أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل إن الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد فى العبد قدرة واختياراً، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلاّ له[٢٩]. والفرق بين الفعل الواقع من الله والفعل الواقع من الإنسان هو أن الله اخترعه وجعله جسمًا أو عرضًا أو حركة أو سكونًا أو معرفة أو إرادة أو كراهية، وقد فعل الله كل ذلك فينا بغير معاناة منه، وفعل - تعالى - لغير علة، وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه - عز وجل - خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره، - عز وجل - فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن. وعلى هذا فإن الإنسان ليس سوى المحل الذى تظهر فيه أفعال الله، والموضوع الذى قامت به، أو «الظرف» الذى يحتويه.

وعلى هذا النحو، لم يفلح الأشعرى - حقيقة - فى تقديم بديل جوهرى لما ذهب إليه المعتزلة عن الحرية الإنسانية، بل إنه انتهى أقرب إلى الجبرية عمليا، إذ لم يكن الفارق بينه وبينها إلا نظريا بحتا على نحو لم يدركه عوام المثقفين، والأخطر من ذلك أن تأثيره فى الثقافة العامة كان أعمق من المعتزلة، وخصوصا بعد أن ارتبط به الغزالى، فكان الاثنان علمين على تيار لا يمكن القول بأنه جبرى خالص، ولكنه أقرب إلى الجبر، بقدر ما كان أقرب إلى التأثير فى حياة الناس الذين انطلقوا منه نحو بعض الصور المشوهة لمفهوم القضاء والقدر، والتى أدت إلى نتائج معاكسة تمامًا للمقصد الحقيقى للإسلام.

وبمرور الوقت - وبالذات فى عصور الجمود الحضارى، والانكسارات السياسية - كانت أصوات الجبرية تعلو، وتصير مسموعة على أفواه العوام شائعة بينهم، حتى أنها أصبحت إحدى النقاط الأساسية التى شكلت الوعى الغربى المعاصر بالإسلام، وإحدى عناصر عريضة الاتهام التى يرفعها هذا الوعى فى مواجهة الإسلام. ولكنها إذا نسبت إلى الدين لم يكن لنسبتها إليه سند من الكتاب الكريم ولا من الحديث الشريف «الصحيح»، فالمسلم الذى يترك العمل بحجة الاتكال على الله يخالف الله ورسوله لأنه مأمور بأن يعمل فى آيات الكتاب وأحاديث الرسول: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: ١٠٥). بل حقيقة الأمر أن خلاصه كله موقوف عليه. وأن إيمانه بحريته وتدبيره لا يقتضى بداهة أن الله سبحانه مسلوب الحرية والتدبير.

وقد قيل إن الإيمان بالقضاء والقدر علة جمود المسلمين، وقيل على نقيض ذلك إنه كان حافزهم فى صدر الإسلام على لقاء الموت وقلة المبالاة بفراق الحياة، وأصدق ما يقال فى عقيدة القضاء والقدر إنها قوة للقوى وعذر للضعيف وحافز لطالب العمل وعلة لمن يهابه ولا يقدر عليه: «فعندما كان المسلمون فى فورتهم الروحية الأولى، ولما بدأت حركة الفتوح الإسلامية كان هناك يقين دينى أن بلاد الفرس والروم ستخضع للحكم الإسلامى، بل حدد رسول الله ﷺ فى حديث معروف مواقيت الحج لمن يأتى من مصر «وما يليها» ومن يأتى من الشام وما يليها، ومن يأتى من اليمن وما يليها ومن يأتى من العراق وما يليها، ولم تكن كل هذه المناطق وما

يليها قد أسلمت بعد، وإذا أضفنا لذلك الآيات القرآنية المبشرة بالنصر، اتضح لنا أن الجندى المقاتل كان متأكداً من النصر. إنه بالنسبة له قدر محتوم. . إنه جبر . . إنه قضاء وقدر من الله . . إنه قرار تم اتخاذه وانتهى الأمر، لكن هذا المعنى وهذا اليقين جعله يعتني بتسليح نفسه والتدرب على فنون القتال، ويقدم غير هياب ولا وجل . . إنه لم يقل لنبيه أو لخليفته اذهب أنت وربك فقاتلا . . . كان الإيمان بالجبر إذن غير متعارض مع تقدير الإنسان لمسئوليته البشرية(٣٠).

وفى المقابل وعندما هدأت الفورة الروحية، واستبدت بالناس حاجاتهم، ورانت على قلوبهم النزعة الدنيوية، وأغرقت السياسة فى القمع بديلا عن الشورى، وخاف الفقهاء من مراجعة السلاطين، فعاشوا فى جلابيبهم، دخلت الحضارة الإسلامية نفق التاريخ، ولم يكن هناك من تبرير لدى الفقهاء المرتعشين، ولا الناس الخائفين أفضل من عقيدة القضاء والقدر، ليمنحوا ضعفهم معنى إيمانيّا، ويلبسوا قعودهم دافعًا أخلاقيّا.

لقد نمت الجبرية إذن على أطلال الحضارة، إذ لا يمكن لها أن تصنع حضارة، ناهيك عن أن تكون حضارة إنسانية كبرى، ومن ثم فلا سند لها فى التاريخ، وإن كانت قد نمت فى التاريخ. ولأن انبثاقة الحضارة بدأت مع بزوغ الإسلام، وذيوع نظام الفكر القرآنى، فإن الحضارة الإسلامية ـ منطقا ـ هى بنت النظام القرآنى، وأما الجبرية التى التبست بعصور الجمود، فهى ـ منطقا وتاريخا ـ بنت لهذا الجمود وليس للروح التوحيدى، أو لنظام الفكر القرآنى، وكل التفاف على هذا الفهم ليس إلا نوعا من التفكير الحلقى كما يقول الوضعيون، أو الدور كما يقول الفقهاء المسلمون.

ثالثا: التوحيد ملاذا .. عدل الله وخلاص الإنسان

تعتمد فكرة حاجة الإنسان للخلاص على فكرتين مبسطتين تمثلان أساسًا للفكرة الرئيسة، **الأولى**: أن هناك غاية معينة للحياة أو هدفا لها يعد الأكثر أهمية بين كل الأهداف الأخرى، والتى تعد بالموازنة معه أهدافا ثانوية وأقل أهمية أو لا قيمة لها. **والفكرة الثانية**: أن الإنسان ـ كما هو كائن بوصفه الحالى أو كما هى طبيعته ـ يحيا فى خطر كبير من فقدان هذا الهدف الأكبر، وتصبح حياته كلها فاشلة ولا معنى لها

بسبب البعد عن هدفه الحقيقي [٣١]. فما الذى يعطى الإنسان الأمل فى الخلاص، أى النجاة من العقاب الأخروى فى عالم الغيب، بعد أن تكتمل دراما وجوده فى عالم الشاهد؟. هل يكفى لخلاصه عمله وسلوكه الأخلاقيان هنا على هذه الأرض؟ أم يصير هذا الخلاص رهنا بأسباب أخرى تتجاوز عمل الإنسان، تجعله فى حاجة إلى وساطة أو شفاعة غير الله للبراء من أوزار لم يرتكبها، وأخطاء لم يفعلها؛ لأنها سابقة على وجوده؟

• **أما اليهودى** فيتشوه إدراكه لقدرته على تحقيق الخلاص الذاتى، إزاء عجز اليهودية عن إنجاز صيغة فعالة ومتسامية لعلاقة الله بالبشر. فـ«يهوه» مشدود دوما إلى الفلك الإنسانى، ليس من موقعه العلى المتسامى، ولكن من داخل هذا الفلك البشرى وعلاقاته وشروطه. لقد غضب الله كما جاء فى سفر التكوين لأن الإنسان أكل من الشجرة التى نهى عنها، وهى شجرة معرفة الخير والشر أو شجرة المعرفة الإلهية، فقال الرب الإله: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الأبد..» ومن هنا حاقت اللعنة بالإنسان لأنه أكل من الشجرة، وبالمرأة لأنها استمعت إلى غواية الحية، وبالحية لأنها سولت لهما هذا العصيان. وكان قضاء مبرما على نوع الإنسان كله بعد آدم. فقال الرب الإله للحية: «لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم ومن جميع وحوش البرية، على بطنك تسعين وترابًا تأكلين كل أيام حياتك، وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها: هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه. وقال للمرأة: تكثيراً أكثر أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولادا، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك، وقال لآدم: لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التى أوصيتك قائلاً لا تأكل منها، ملعونة الأرض بسببك.. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك، بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التى أخذت منها، لأنك تراب وإلى تراب تعود». **وهكذا** يمكن القول بأن الخطيئة الكبرى هى طموح الإنسان إلى العلم والخلود اللذين استأثر بهما الله. فالله على هذه الصورة مالك يكره من رعاياه أن ينفسوا عليه أسرار الحكم والبقاء، وهو يملك التقدير والتدبير، ولكن كما يملك الحاكم فرض الشرائع وفرض الجزاء والعقاب وقد يراجع

نفسه فيما قضاه فيبطله ويلغيه ويندم عليه، كما يفعل الملوك في الرعاة المحكومين(٣٢).

ويترتب على تلك الصيغة غير المتسامية للحضور الإلهي في العالم قيدان أساسيان، وإن كانا متناقضين يحولان بين اليهودية وبين ذاتية الخلاص ؛ **أولهما: قيد موجب**، ينبع من فكرة «الاختيار» ذات الطابع العنصري، إذ يحكي سفر التكوين كيف أن يعقوب قد تمكن من الإيقاع بالرب، وبذلك حصل منه على الوعد بالملك والاختيار، أي بملكية الأرض المقدسة، وتتويج الشعب اليهودي كـ «شعب الله المختار». هذه الخيرية إذ تعطى للإنسان حتى قبل مولده، ولمجرد أنه ولد يهوديا، وقبل أن يكتمل وعيه، أو يعمل إرادته على النحو الذي يبرر اكتسابه تلك الخيرية، فإنها تنفي القدرة الخلاقة والإيجابية لحرية الإرادة الإنسانية، إذ تعفيها من تحمل مسئولياتها. فالخيرية السابقة على الفعل تحرم الإرادة من حضورها الأخلاقي في التاريخ؛ لأنها تنفي كل قيمة موضوعية لهذا الحضور الذي يبدو مكملا وعرضيا، على هامش المسار التاريخي وغاياته التي تحددت سلفا، قبل حضور الإنسان وبغض النظر عن تصوراته، أو أفعاله، ومن ثم فلا معنى هنا لحرية الإرادة.

وثانيهما: قيد سالب، يتمثل في فكرة العقاب الجماعي، التي تتردد أصداؤها في اليهودية، على خطيئة شخصية ارتكبها آخر قد يكون الأب لجنس أو المؤسس لعقيدة، ففي سفر التكوين أن: «نوحا شرب من الخمر فسكر وتعرى داخل خبائه، فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجا. . فلما استيقظ نوح من خمره علم ما فعل به ابنه الصغير فقال ملعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته. . ». وفي سفر يشوع أن «عاخان» سرق من غنائم القتال في وقعة عاي فانهزم الإسرائيليون . . . . « وأجاب عاخان يشوع وقال حقا إني أخطأت إلى الرب إله إسرائيل . . . رأيت في الغنيمة رداء شنعاريا نفيسا ومائتي مثقال من الفضة ولسان ذهب وزنه خمسون مثقالا فاشتهيتها وأخذتها وها هي مطمورة في الأرض وسط خيمتي والفضة تحتها . . . فأخذ يشوع عاخان بن زارح والفضة والرداء ولسان الذهب وبنيه وبناته وبقره وحميره وغنمه وخيمته وكل ما له وجميع إسرائيل معه وصعدوا بهم وادي عجوز. . . فقال يشوع: كيف كدرتنا يكدرك الرب في هذا اليوم فرجمه

جميع إسرائيل بالحجارة وأحرقوهم بالنار ورموهم بالحجارة وأقاموا فوقه رجمه حجارة عظيمة إلى هذا اليوم، فرجع الرب عن حمو غضبه»[٣٣].

كما بورك يعقوب وحاق السخط الإلهى بعيسو وهما فى البطن جنينان توأمان، وأصابت البركة والسخط بنيهما إلى أعقاب الأعقاب: «ومن أحشائك يفترق شعبان، شعب يقوى على شعب وكبير يستعبده صغير. . ». وقد ذكر فى سفر الخروج أن يهوه وصف نفسه فقال: «أنا الرب إلهك إله غيور أفتقد ذنوب الآباء فى الأبناء فى الجيل الثالث والرابع من مبغضى، وأصنع إحسانًا إلى ألوف من محبىّ وحافظى وصاياى»[٣٤].

● وأما **المسيحى «التقليدى»** فيعجز تماما عن تحقيق الخلاص الذاتى، حيث ربطت المسيحية بين خطيئة آدم وقضاء الموت عليه وعلى أبنائه، ومن لم يربط بين الخطيئة وقضاء الموت من المتأخرين جعل الهلاك الروحى قضاء محتومًا بديلا من موت الجسد. وأقدم ما جاء من أقوال الرسل المسيحيين عن قضاء الموت فى الإنسان كلام بولس الرسول من رسالته إلى أهل روما. ففى هذه الرسالة يقرر أن الأكل من الشجرة هو أصل الشر فى العالم الإنسانى وكفارته الموت الذى يصيب الجسد ولا تكون كفارة الروح إلا بفداء السيد المسيح. ووجد مع هذا من الآباء المسيحيين من أنكر وراثة الخطيئة، وقرر أن الموت نتيجة طبيعية للحياة، وأن الإنسان يموت ولو لم تقع خطيئة آدم، وأن باب الخلاص مفتوح لكل من تلقى نعمة السماء، وآمن بالسيد المسيح. وأشهر هؤلاء القس البريطانى «بلاجيوس» الذى نشأ فى أواخر القرن الرابع، وتنقل بين روما وأفريقيا الشمالية، وفلسطين ونادى بدعوته فى كل مكان فأنكرتها مجامع المسيحية كلها فى ذلك الحين، ومنها مجمع قرطاجنة ومجمع أفسيس الثالث الذى ختم القرار فى هذه المسائل سنة ٤٣١ . . وعلى هذا أصبح من الباطل فى عرف أصحاب تلك المجامع أن يؤمن المسيحى بأن[٣٥]:

١ ـ آدم كان سيموت ولو لم يخطئ.

٢ ـ أن خطيئة آدم أصابته وحده، ولم تورث بعده فى سلالته البشرية.

٣ ـ أن الأطفال المولودين لهم من البراءة ما كان لآدم قبل اقتراف الخطيئة.

٤ ـ أن أبناء آدم جميعا يستحقون البعث لمجرد بعث السيد المسيح .

٥ ـ أن الأطفال يستحقون الحياة الأبدية بغير عماد .

٦ ـ أن الإنسان قد يخلو من الخطيئة باتباع الوصايا الصالحة واجتناب الخطايا الممنوعة .

وهكذا نجد فى المسيحية صورة نقيضة لليهودية، فيما يتعلق بدور الإنسان وموقعه فى الوجود. فحضور المسيحى فى التاريخ أكثر ضعفا وذبولا؛ لأنه لم يأتى إليه مختارا، بل محملا بالخطيئة الأولى / الأصلية، وكأنه مكبل بقيد لا خلاص منه، ولا يوجد طريق أو طريقة لاستعادة حيويته فى هذا العالم عبر إعمال إرادته الحرة مهما كانت قوية، أو إيمانه الفردى/ الروحى مهما كان عميقا، فلا بد من تدخل قوة خارجة عنه تحمل عنه الوزر وتمنحه الشفاعة وتأتيه بالخلاص، وهو لأجل ذلك يخضع لسلطان الكنيسة التى تبقى واسطته إلى السماء، كما يتقبل عقيدتها الرسمية التى تذهب إلى تأليه عيسى النبى ﷺ كأحد الأقانيم الثلاثة الأساسية «الأب، والابن، والروح القدس»، حيث يتم المزج المعقد بين الإله والإنسان فى صورة «السيد الإلهى» الذى ينبثق عن أصل أو روح «إلهى» ولكنه ينزل إلى الأرض ليحيا بين البشر حياتهم ويتعذب مثلهم، ثم يموت كما يموتون قبل أن يبعث مجدداً فى صورة إلهية ليكون شفيعا لهؤلاء البشر، الذين جرب هو آلامهم، لدى الإله الأعظم فيكون بعثه مقدمة لدينونتهم، وتكون نجاته بعد الموت نجاة لهم من الهلاك والألم المحيطين بهم طالما ظلّوا مؤمنين به، ومجسدين لحياته على الأرض بينهم، إذ يستطيعون عبر الطقوس والعبادات ـ كالتعميد، والقربان، والعشاء المقدس ـ الاندماج فيه تمهيداً لحلوله فيهم دما ولحمًا.

ومن ثم فحرية الإرادة لدى المسيحى تحبسها أقنعة شتى، أولها سلطان الكنيسة الذى لا مرد له، فالكنيسة هى وكيل المسيح على الأرض، وهى راعية الإيمان والرقيب عليه، فلا إيمان من دون رعايتها ورقابتها ووساطتها، حتى أن فتنة كبرى قد ثارت عندما نادى دوناتيس أسقف قرطاجنة فى القرن الرابع الميلادى بضرورة التيقن من صلاح القساوسة وحسن سيرهم كشرط لسلطان الكنيسة على الإيمان،

حيث أكدت العقيدة الرسمية على استمرار تسلط القساوسة بغض النظر عن صلاحهم أو فسادهم الشخصى؛ لأن سلطتهم ترجع إلى الكنيسة نفسها، التى لا يسقطها فساد القائمين عليها! فكيف يكون المسيحى حرا وإيمانه رهين بإرادة ووساطة بشر آخرين مطعون فى إيمانهم.

وقد ظل الفقهاء الدينيون يقولون بأن السقوط الذى أصاب الإنسان فى الخطيئة هو سقوط من عالم «ما فوق الطبيعة» إلى عالم الطبيعة، ولعل أسئلة من قبيل ما إذا كان الخاطئ «يبرأ» من خلال أعماله أم من خلال إيمانه، وما إذا كان من الممكن أن يتيقن من الخلاص أم يقتصر على أن يأمل فيه، كان لها دور كبير فى حفز الحركة البروتستانتية، وتشكيل أفكار مارتن لوثر فى بداية عصر الإصلاح الدينى. فلما قام «لوثر» بدعوته، فسر السقوط بأنه مسخ للطبيعة وزيغ فيها، وعزاه إلى الشيطان، خلافًا لـ «كالفن» الذى عزاه إلى مشيئة الله لحكمة يعلمها فى سابق أزله. على أن مجمع «ترنت» الذى انعقد فى أواسط القرن السادس عشر قد عرض لمسألة الخطيئة، فقرر أن حسنات الوثنيين ومن لا يدينون بالمسيحية لا تعتبر من الخطايا ولا تكفى العقيدة وحدها للتكفير عن الخطيئة. وسمحت حرية البحث فى العصور الحديثة لبعض الفقهاء أن ينكروا مسألة الخطيئة، وأن يعلن رجل كالدكتور كيرليس ألنجتون فى كتابه «قال الأحمق» : «أن إدانة أجيال قبل أن تولد من جرَّاء خطيئة آدم عسير أن توصف بالعدل، وإن كانت هذه هى العقيدة المسيحية فعسير علينا أن ننظر فى تزكيتها أمام ضمير الأمة» (٣٦).

وبعد ثلاثة قرون، وبتأثير فلسفة التنوير، وجدنا «جون لوك» فى رسالته عن التسامح يتجاوز المفهوم المسيحى عن الخلاص قائلا : «إن الطريق الضيق الذى لا طريق سواه، والذى يؤدى إلى السماء، لا يعرفه القاضى بأفضل مما يعرفه كل إنسان لنفسه؛ لذلك لا أستطيع أن أتخذ من هذا القاضى ـ وأنا مطمئن ـ هاديًا يهدينى لأنه قد يكون على جهل بالطريق مثل جهلى، واليقين هو أنه أقل اهتمامًا بنجاتى منى بنجاة نفسى. . . لهذا كان روح الفرد من شأن صاحبه وحده دون سواه، ولا بد أن يُترك وشأنه فيه». وبهذا الأساس للتسامح الدينى، يتساءل «لوك» : «كيف تتدخل فى عقيدة سواك وله ضميره ولك ضميرك ؟ كيف يجوز للسلطان المدنى أن يتدخل

فى عقيدة أى فرد من الأفراد مع أن لهذا الفرد عنصراً عقليًا خاصًا به لا يشركه فيه إنسان آخر سفُل أو علا ؟ بل لا يجوز أن يقال للفرد إن كذا وكذا من أمر العقيدة الدينية هو رأى الأغلبية فاتبعه لأن الآخرين وإن عدت بالألوف لا تغير من الأمر شيئًا»[٣٧].

• **وأما المسلم فهو قادر تماما على تحقيق ذلك الخلاص الذاتى**، حيث يقدم الإسلام للإنسان - من البداية - صورة بالغة الحيوية على هذه الأرض، إذ يثمن بشدة حرية الإرادة، فلا يكتفى باعتبارها شرطا أصليا لاكتساب الإسلام، بل يدفع المسلم إلى بلوغ ذروتها بغير طريق، وعلى أكثر من مستوى حسب الطاقة والجهد الإنسانى. فالإسلام يبدأ تقريبا مما انتهى إليه لوك، عبر عملية جدلية طويلة كبيرة قوامها التجاوز والنفى والاستيعاب لكل ما سبق من تصورات بدائية، أو دينية للخلاص الإنسانى؛ وفى هذا السياق لا تعدو لديه فكرة التضحية «البدائية» حدود الواقعة الخاصة بالفداء الإلهى لإسماعيل ﷺ عندما قرر أبوه ونبى الله إبراهيم أن يذبحه طاعة لأمر الله. والقرآن يروى قصة الفداء باعتبارها حدثًا تاريخيًا أسهم فى تأسيس الدين التوحيدى / الحنيفى / الإبراهيمى، ويفرض على المسلم أن يعيد تمثلها فى رحلة الحج حينما يقوم الحجاج - ويتجاوب معهم المسلمون جميعا فى عيد الأضحى - بذبح خروف كإعادة تمثيل لقصة الفداء. غير أن مقصود الفداء فى الإسلام لا ينصرف إلى تحقيق أى نوع من الخلاص يتجاوز العقل والفعل الإنسانيين، كما أنه يتجاوز فكرة القربان البشرى لدى العقل البدائى، إلى مقصود أساسى لعله أن يستعيد المسلم - كصاحب الشريعة الخاتمة - الوعى التاريخى بمسار ونبوات الدين التوحيدى وشرائعه السابقة.

كما لا يوجد فى الإسلام أصداء سواء لفكرتى الاختيار، أو العقاب الجماعى فى اليهودية، فالإسلام لا يتصور معتنقه مختارا بشكل مسبق ونهائى؛ لأنه دين إنسانى، وفكرة التفضيل السابقة على الوجود لأى فرد أو شعب أو جنس لا تعدو نوعا من العنصرية المقيتة، ولا يمكن فهمها فى سياق دين إلا إذا كان هذا الدين / الإله هو دين / إله قبيلة أو شعب بذاته كما تصور اليهود الله كحاكم قومى لهم جل شأنه وعلا. ومن ثم فالمسلم يُفَضَّل عند الله فقط بإيمانه العميق، وعمله الأخلاقى فى

سبيل عمارة الأرض المستخلف عليها، ورفْعة دين الله «التوحيد» بما فى ذلك من مسئولية توصيل هذا الدين إلى كل الناس «العالمين» لا التمتع به وحده، فالمسلم قريب من الله بقدر ما كان جسرا للإسلام إلى خلق الله، فإن حجبه عنهم ليستأثر به وقع فى الإثم وابتعد عن الله.

وكذلك ينفر الإسلام من فكرة «العقاب الجماعى» فلا يتصور أن يحاسب إنسان على جريرة آخر مهما كان حجمها، ومهما كان موقع مقترفها فى قومه أبا لفرد، أو شيخا لقبيلة، أو حاكما لشعب، أو قائدا لأمة. فالمسئولية فى الإسلام فردية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (فاطر: ١٨)، لأنها قرينة بحرية الإرادة، ومحكومة بفضيلة الاختيار. وإذا كان الحساب النهائى يخضع لمشيئة الله وحده، وله فيه ميزان عدل لا يخطئ، فهو ينصب كذلك على عمل المسلم وحده، الذى ربما أصاب فينجو، وربما أساء وعندها فأمره إلى الله ورحمته التى تسبق عدله، فالله هنا هو واسطة المسلم الوحيدة إلى ذاته العلية بميزان رحمته بعد عدله إن شاء، طالما أن العبد أسلم وجهه إلى ربه فلم يشرك به أحدا.

وعلى العكس من المسيحية، لا يوجد فى الإسلام ما يسمى بالخطيئة الأولى، ولا يوجد لدى المسلم هذا الشعور بالإثم والدونية كما هما لدى المسيحى التقليدى. ففى رواية خروج إبليس من رحمة الله يقول القرآن إن الله حينما خلق الإنسان أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، لكن الشيطان أو إبليس رفض وطرد من الحضور الإلهى، ولكن القرآن لا يرى أن تلك الخطيئة مطلقة، ولا يكرس لمبدأ السقوط بمعناه المسيحى، فهو يخبرنا أن آدم استسلم لغواية الشيطان، لكن ذلك كان ممارسة للإرادة الحرة . . . كمرحلة ضرورية فى تطور الإنسان. ومن ثم فعصيان آدم وغواية إبليس مجرد حدث دشن بداية الدراما البشرية فى الكون، ليلهم معنى وجودنا فيه، ويجسد معالم استخلافنا عليه. وفى رأى مؤرخة الأديان كارين أرمسترونج أن المسلمين . . «ينظرون إلى الصراع بين الخير والشر ـ الذى يُكثر القرآن من وصفه ـ باعتباره دراما روحية مستمرة تقع أحداثها دون توقف وبلا نهاية فى داخل نفوسهم؛ ولذلك فعندما يقرأ المسلمون القرآن فإنهم يكتسبون الوعى لا برواية موضوعية عن الخلاص، وإنما بتاريخ وجودهم وكيانهم، وهم يبذلون جهداً فى مخيلتهم لإبداع

خبرتهم الداخلية بالصراع حتى يعودوا إلى منبع الخلق ويقهروا الشر فى نفوسهم. وفى المذهب الشيعى ينظر إلى الشيطان على أنه كائن مسكين حقير تمتع بما هو تافه بدلاً من القيم الروحانية الحقة»(٣٨).

نعم يحكى القرآن عن خطيئة آدم وحواء والأكل من الشجرة، بيد أن الإسلام لا يؤيد الاعتقاد القائل بأنها خطيئة أصلية تتابع النوع البشرى الذى بات ـ من جرائها ـ ذا طبيعة فاسدة مدنسة محكوم عليها بالدونية، بل إن آدم نفسه الذى ارتكب الزلة الشيطانية قد أصبح أول الأنبياء. أما خروجه من الجنة: «فلم يكن سقوطًا بمعنى الكلمة، وإنما هو ذريعة لخلق أفق الإنسان الواسع. فمن اللحظة التى طرد فيها آدم «الإنسان» من الجنة لم يتخلص من الحرية ولم يهرب من المأساة فهو لا يستطيع أن يكون بريئًا كالحيوان أو الملاك، إنما كان عليه أن يختار، أن يستخدم حريته فى أن يختار أن يكون خيِّرًا أو شريرًا، باختصار أن يكون إنسانًا. هذه القدرة على الاختيار بصرف النظر عن النتيجة هى أعلى شكل من أشكال الوجود الممكن فى هذا الكون»(٣٩). لقد سقط آدم بتمرده على الله فخرج من الجنة يجر ذيول الندم ـ والعفو أيضا ـ كما خرج معه ملعونًا ذاك الذى كان بصورة أو بأخرى سببًا بعيدًا لسقوطه. خرج كلاهما من ملكوت الله وحملا معهما خارج هذا الملكوت جدلية الحق والباطل. وما إن حط آدم قدميه على الأرض التى أصبحت مأوى له ولأبنائه من بعده حتى نسى كل شىء أو أنسيه. وبدأت الملحمة التى كرم الله بها الإنسان، ملحمة الخلافة فى الأرض والنضال ضد الباطل إلى أن تقوم الساعة (٤٠).

وفى مقابل رفض الإسلام للخطيئة الأولى، فإنه كذلك يرفض فكرة المسيح «المخلص»، خاصة هذه الصيغة التى يرددها القوم فى صلاتهم ويؤمنون بها «بموته على الصليب، حيث تجمعت كل آلام البشر، تحمل الله، لأجل نجاتهم، آلامهم». إن مثل هذا الفهم الدينى ينسب إلى الله أنه ليس بقادر على إنقاذ خلقه وتخليصهم دون أن يخلق إلهًا ليفتديهم ويتحمل عنهم آلامهم... وهذا التصور كسابقه يعارض تصور الإسلام للذات الإلهية، ولمعنى النبوة. فالقرآن الكريم يؤكد أن اليهود ما صلبوا المسيح وما قتلوه، إنما شُبِّه لهم؛ ذلك لأن الله رفعه إليه: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ (آل عمران: ٥٥). وأما طريق الخلاص

الحقيقى فى الإسلام فينبع من جماع تصوره التوحيدى لطبيعة «الألوهية»، وجوهر العلاقة بين «الله» و«الإنسان». والذى كرس لحالة توازن وجودى رائق وشفاف تصنع نوعا من التناغم الإيجابى بين السماء والأرض. فمن ناحية ثمة فجوة بين الله والإنسان لا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة، ولا تجعل لله مثيلاً فى الحس ولا فى الضمير، فليس كمثله شيء. ولله المثل الأعلى من صفات الكمال جمعاء، وله الأسماء الحسنى. غير أن سبيل الإنسان إلى السعادة الحقيقية هو أن يلتمس الطريق الذى يعينه على عبور هذه الفجوة ليقترب من الله ما وسعته الحيلة.

وليس صحيحا ـ كما يذهب البعض من المستشرقين ـ أن الإسلام يرى أن الله سبحانه بعيد بعدا لا متناهيا عن الإنسان؛ لأن ذلك قد نتج عن فهم متطرف لفكرة تعالى الله أو علوه التى تفرضها عقيدة التوحيد، وآية ذلك أن الإمام الغزالى ـ كمثال على الصوفية النقية ـ يذهب إلى: «وجود مناسبة باطنية» بين الإنسان والله، أى علاقة قرب لا يصح أن تختلط مع التشابه فى المنظر أو الشكل، وإن دلت على الاستعداد والشوق للقرب من الله (٤١)، ففى سعيه إلى رتبة أعلى من الإيمان وهى الإحسان، ينزع المؤمن نحو مراقبة الله والفناء فى محبته، لا عن طريق تجسيده فى ذواتنا، ولكن بتطبيق السلوك الذى يليق بمشيئته والذى يمثل ـ بالقطع ـ ترقية هامة للحضور الإنسانى على الأرض، وقد صرح الله بهذا فى حديث قدسى: **«لا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها، ولئن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذنى لأعيذنه»**(*).

ومن ناحية أخرى، فإن الله بعد أن خلق الإنسان، ذلك الكائن الذى يعد أشرف الكائنات وأعزها، لم يلق بهذا الإبداع السامى فى هاوية من النسيان وعدم الاكتراث، بل أحاطه بجميل عنايته: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٤). ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦). ومن المفردات التى استخدمها النص أسماء لله باعتبار علاقته

(*) البخارى، صحيح.

بالإنسان «الرحمن، الرحيم، الغافر، الغفور، العفو، الحليم، الصبور، الرءوف، الودود، الرقيب، الحسيب، الشهيد . . . » . وتستوقفنا فى هذه المفردات «الرحمن» و«الرحيم» وقد وردتا فى النص القرآنى الكريم بتكرار قدره ثلاثمائة وتسع وثلاثون مرة على مستوى الجذر، بينما مفردة الرحيم على مستوى الكلمة قد وردت فى النص أربعًا وثلاثين مرة، ومفردة الرحمن سبعًا وخمسين مرة . . . وكذلك هناك مفردتا «غفور» و«حليم» فيقول جل وعلا : ﴿لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (البقرة : ٢٢٥) . فالمؤاخذة هى المجازاة، والنص إذ يسند فعل المؤاخذة منفيّا إلى الله جل جلاله، فذلك نوع من التغطية التى يرادفها مجازيّا صون العبد من أن يمسه العذاب، وهذا يعنى أن الغفران لا يكون إلا مع الذنب الذى يكون عقابه العذاب. وكون هذا الذنب مغفوراً يعنى أن الذى أذنب له مكانة عند الله بموجبها استفاد من هذا العرض، والذنب المذكور هنا هو اللغو فى الأيمان، واللغو فى الأيمان هو «ما لا يعقد عليه القلب كقول الإنسان فى كلامه لا والله وبلى والله»(*) . وهذا الذى لا يعقد قلبه على أيمان كاذبة هو مؤمن ولكنه أخطأ خطأ يغفره الله، والله غفور، أى يغطى ذنوب المؤمنين التى لا يعقد عليها القلب[٤٢] .

فالإسلام ـ إذن ـ علاقة حية بين خالق قادر ومخلوقات واعية، تدعوه فيستجيب وتصلى إليه وتؤمن بجدوى الصلاة . . والقرآن صريح فى إثبات هذه العلاقة بين المعبود والعباد. وهو صريح كذلك فى حث الناس على الاستعانة بأنفسهم، والاعتماد على قوتهم، مع اعتمادهم على القوة الإلهية فى مقام الدعاء والصلاة، فلا يقبل من إنسان أن يفرط فى مستطاعه ومستطاع عمله، ولا يحرمه مع ذلك رجاءه فى معونة القدرة الإلهية حين لا يستطيع . . وذلك قصارى ما يعطيه الدين من قوة الصبر وقوة الرجاء . . ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة : ١٥٣) . فهو يلهم الناس أن الله لا يخذلهم إن نصروا أنفسهم، ولا يحرمهم الطاقة التى تفوق الطاقة حين يتجهون إلى الله[٤٣] . وتلك هى العلاقة

(*) الرازى؛ مختار الصحاح؛ مادة «ل غ و» .

البديعة التى يصوغها الإسلام بين الإله المتسامى، والإنسان العاقل، إذ تدمج العقل بالحرية والرحمة فى مزيج رائق شفاف يتجاوز التجسيد والتشبيه، كما يتجاوز الجبر والعدمية.

وقد أفاض الرسول عليه الصلاة والسلام فى تصوير رحمة الله ليجعل الرجاء فيه والحب له أساس كل علاقة بيننا وبينه سبحانه وتعالى. إن «محمداً» بتركيزه على الرجاء فى الله، إنما كان يصطنع منه بديلا للخوف . . بحيث يبلغ الناس آخر الأمر المكانة النفسية والروحية التى يتفوقون فيها على الخوف الدينى، وتصلهم بالله عندها أواصر الحب، والرجاء، والإخلاص. وفى تبشيره بالرجاء، أعطانا بكلماته الحلوة، الرطيبة، المضيئة كل وسائل الإقناع والطمأنينة. فهو يأمر بالرجاء تارة، ويجعل الإسراف فى الخوف من الله إثما تارة أخرى. ويضرب لنا الأمثال بعبقرية إنسان عظيم: إن ملء الأرض آثامًا وخطايا ليتبدد مزقًا، ويذهب هباء أمام ذرة واحدة من رحمة الله. اقرءوا هذا الحديث: «أذنب عبد ذنبًا، فقال: اللهم اغفر لى ذنبى. فقال الله تبارك وتعالى: علم عبدى أن له ربا يغفر ذنبه، قد غفرت له . . ثم عاد فأذنب. فقال: أى رب: اغفر لى ذنبى، فقال الله تبارك وتعالى: علم عبدى أن له ربا يغفر ذنبه، قد غفرت له . . ثم عاد فأذنب فقال: أى رب: اغفر لى ذنبى، فقال الله تبارك وتعالى: علم عبدى أن له ربا يغفر ذنبه، قد غفرت لعبدى، فليفعل ما شاء»(٤٤).

إن الإنسان الذى صوره «الرسول» فى هذا الحديث لم يكن فى رجعه المكرر للخطيئة سوى صورة لنا جميعًا، صورة للضعف البشرى يسلمنا لأهواء النفس، وقد أمرنا الله بالتوبة والاستغفار من الذنوب كبيرها وصغيرها، وإذا مات الإنسان على الإيمان فأمره مفوض إلى ربه فيما اقترفه من المعاصى إن شاء عذبه بقدر معصيته، وإن شاء عفا عنه لحكمة يعلمها الله تعالى، ولا خلود لمؤمن فى العذاب، إنما الخلود الأبدى حسب ما جاءت به النصوص الشرعية إنما هو للكافرين . . قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨). وجاء فى حديث رواه الترمذى عن أنس رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله تعالى: «يا ابن آدم إنك ما دعوتنى غفرت لك على ما كان منك ولا أبالى، يا ابن آدم إنه لو بلغت ذنوبك عنان السماء ثم استغفرتنى غفرت لك، يا ابن

آدم إنك لو أتيتنى بقراب الأرض خطايا ثم لقيتنى لا تشرك بى شيئًا لأتيتك بقرابها مغفرة» (٤٥).

وليس فى هذا الحديث ما يجعل الناس يستمرئون المعصية، فلا أحد يضمن لنفسه أن يلقى الله على الإيمان، فإن المعاصى بريد الكفر، ولا أحد يضمن لنفسه أن يكون فى محل العفو الإلهى، ولكنه يدلنا على أن الله إذا كان يحب العابد العارف له، فإنه كذلك يحب التواب المنيب إليه، والمسلم الخطاء التواب محبوب من الله مفضل عنده؛ لأن فى توبته شعور عميق بألم الإثم الذى ارتكبه رغم حلاوته فى نفسه ورغبته العميقة فيه، وهو إذ يتوب ويقلع عنه حبا فى الله وخشية له؛ إنما يضع حبه لله قبل حبه لذاته مع ما فى ذلك من ألم يعانيه، وهو ما يدركه الله بلا شك فيحب العبد ويرحمه مهما تكرر خطؤه، تقديرا للألم الإنسانى النبيل، ما يكرس مفهوم الحرية، ويغذى مفهوم «الأمل». وقد ترتب على هذه النظرة أمران شديدا الأهمية فى صياغة روح الإسلام:

الأمر الأول: هو حرية العقيدة اكتسابا للإيمان، وممارسة له. فلا توجد فى الإسلام عقيدة لاهوتية «رسمية» أو مجموعة من الأفكار اللاهوتية «المعتمدة»، أو «الأرثوذكسية». كما لا توجد «هرطقة» بالمعنى المسيحى، فليس هناك فى الإسلام ما يمكن تحديده تماما أو وصفه بـ«العقيدة الصحيحة والعقيدة الفاسدة». بل إن الأفكار والمفاهيم المتعلقة بالله هى فى جوهرها من الأمور الموكولة إلى كل فرد على حدة يكتشفها فى نص القرآن الكريم، بوعيه الإنسانى الحر طالما كان قادرا على ذلك.

والقرآن يؤسس منهجًا للبحث اليقينى عن الحقيقة الإلهية، إذ يدعو إلى التفكير مثنى وفرادى بعيدا عن ضوضاء الكثرة والجماهير؛ لأن الكثرة والجماهير لا تجعل الإنسان يقف مع فطرته، إذ نداء المجموع والشعور بالحرج أمامهم يعكر الصفو، ويجعل الشخص يتعصب لباطله، أما المنهج الانفرادى أو الثنائى فى البحث ومناقشة الأمور فيعيد الإنسان إلى البداهة والفطرة الموصلتين إلى اليقين. إذ إن هذه الأفكار الصادرة عن السلطات، والبعيدة عن منهج الله تكون خاضعة للنزوات الطارئة وبعيدة عن مرتبة اليقين. ومن ثم فطرحها والعودة إلى الفطرة التى يدعمها منهج الله ـ وهو القرآن ـ يعيد الإنسان إلى الوضوح وإلى الصفاء، ويجعله متقبلا للحق مبتعداً عن الباطل؛ لذلك قال سبحانه: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾

(الأنعام : ١١٦) . وقال سبحانه فى هذا المنهج الثنائى والفردى : ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ (سبأ : ٤٦) . وتضع هذه الآية ـ من أجل الوصول إلى اليقين ـ شروطًا لهذا المنهج أو قواعد له، نفهمها من الآية كما يلى [٤٦] :

١ ـ قاعدة الإخلاص فى حب الحقيقة والبحث عنها واضحة من قوله سبحانه : ﴿أَن تَقُومُوا لِلَّهِ﴾ .

٢ ـ البعد عن المصلحة الخاصة، والغرض والهوى الشخصى والشهوات الأرضية، وهذا ما يسمونه بالموضوعية، بمعنى البعد عن العامل الذاتى . قال الله تعالى : ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة : ٨) . وقال سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء : ٥٨) .

٣ ـ التجرد عن العوامل الخارجية والضغوط أيا كانت، هذه العوامل والضغوط من تقليد للآباء أو تقديس للأشخاص العظماء أو إعجاب بالمبادئ والتيارات السائدة الرائجة والمؤثرات الجماعية .

٤ ـ التعامل الواقعى البسيط مع القضايا، وليس التعامل الخيالى، وذلك بتحديد مصطلحات البحث ومنطلقاته ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ﴾ (سبأ : ٤٦) .

٥ ـ استعمال منطق العقل أو قوانين الفطرة الصافية الهادئة البعيدة عن الضجيج والمؤثرات بالتفكير ﴿ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ (سبأ : ٤٦) .

٦ ـ إدارة الحوار المنتج إما مع النفس «فرادى» أو مع آخر بالقيود السابقة «مَثْنَى» .

٧ ـ الاعتماد على مقدمات وشواهد علمية صحيحة صالحة للبرهان، والحكم على أساس العلم لا على أساس الجهل أو الظن، قال الله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا﴾ (الإسراء : ٣٦) . و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات : ٦) .

وأما الأمر الثانى : فهو فردية العبادة، إذ ليس فى الإسلام كهنوت، ولا يعدو رجل الدين فى الإسلام فقيها وداعية إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، لا يملك أى سلطة على المسلم الذى تبقى عبادته حرة من أى طقوس جماعية، وقائمة فقط على حرية ضميره الإنسانى، ليبقى هو متحررا من أى رقابة خارجية على إيمانه الفردى الحر، ومالكا لـ «حريته»، مستحقا بجدارة لوظيفة «الاستخلاف» ومن ثم يصدر الله حكمه الرائق فى القرآن الكريم : ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (الجاثية : ١٥). وأن : ﴿مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (الإسراء : ١٥) . إذ يتحتم على كل مؤمن أن يحقق مصيره بأعماله ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (غافر : ١٨). لذا يحق على المؤمنين أن ينفقوا مما رُزقوا ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ (البقرة: ٢٥٤) . ويترتب على ذلك أن الإسلام العام / السنى لم يشهد قط ظاهرة السلطة الدينية المهيكلة فى هرم تراتبى، وإن وجدت على استحياء فى مراحل متأخرة داخل المذهب الشيعى فيما تجسده فكرة ولاية الفقيه، وترتيب «آيات الله» وهو وجود استثنائى لا ينبع من النص القرآنى، ولا من روح العقيدة، بل نبت فى مراحل تالية من رافدى الصراع السياسى/ المذهبى، والتدهور التاريخى / الحضارى.

ومن ثم فلا يوجد فى الإسلام ما يشبه المصطلحات المسيحية مثل «الكهانة» أو «الكنسية»، وهو ما يعترف به برنارد لويس نفسه قائلا : «لا يعترف الإسلام بالترسيم ولا بمناسك الأسرار، ولا بالوساطة الكهنوتية بين المؤمن وخالقه. فرجل الدين ـ كما يطلق عليه ـ يعتبر معلمًا، ومرشداً، وباحثًا فى علم أصول الدين والشريعة، ولا يعتبر كاهنًا. كما لا يوجد ـ مثلاً ـ تمييز بين القانون الفقهى والقانون المدنى، وبين القانون الكنسى وقانون الدولة، وهو التمييز ذو الأهمية البالغة فى التاريخ المسيحى، بل لا يوجد فى الإسلام إلا قانون واحد هو الشريعة، يقبله المسلمون لأنه منزل، وهو ينظم جميع جوانب حياة الإنسان: المدنية، والتجارية، والجنائية، والدستورية»[٤٧].

وبينما يتوجه «العهد الجديد» إلى الإنسان، يتوجه القرآن إلى الناس. وهكذا ينبثق مبدأ الناس، الكل، الجماعة. وليس هناك شيء بالصدفة، فالعهد الجديد على اتساق تام مع روح الصفوة المسيحية ومبدئها الهرمى المقدس، الكهنوتى الذى تشبه

فيه البوذية. أما الإسلام فيتضمن دلالات دنيوية معينة، ويشير إلى الناس كتعبير عن العقل العام رفيع الشأن. إن الإسلام لا يعترف بالصفوة، رهبانًا كانوا أو قديسين، ولا يوجد فيه برنامجان: واحد للمختارين وآخر للناس العاديين. ولكنه إعلان لمبدأ ديمقراطي [٤٨].

وعلى العكس من الكنيسة، كان المسجد الإسلامي، فالأرض كلها مسجد طهور، ولا يشترط لبنائه شروط معينة، والشيء الوحيد الذي قد يميزه وهو المنبر ليس إلا ثلاث درجات خشبية يقوم عليها الإمام حتى يراه المصلون فلا تحجبه الصفوف الأولى عن الأخيرة. وكل واحد يمكن أن يكون إماما ما دام يحفظ بعض سور القرآن، ولا تكون له قبل الإمامة أو بعدها سلطة، ولما كانت الصلوات خمسًا فيغلب أن يؤديها الناس فى بيوتهم أو أعمالهم. ومنظر القروى المصرى الذى يصلى على ساحل النيل، والأعرابى الذى يركع ويسجد وسط الصحراء من المناظر التى لا يمكن أن تتكرر فى الأديان الأخرى[٤٩]. وهكذا يبدو المسلم كوحدة كاملة فى أمر دينه يصلى حيث شاء، ولا تتوقف صلاته على مشيئة أحد من الكهان، وهو مع الله فى كل مكان، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥). ويذهب المسلم إلى الحج فلا يذهب إليه ليغتنم من أحد بركة أو نعمة يضفيها عليه، ولكنه يذهب إليه كما يذهب الألوف من إخوانه. ويشتركون جميعا فى شعائره على سنة المساواة، بغير حاجة إلى الكهانة، وقد يكون السدنة الذين يراهم مجاورين للكعبة خداما لها وله يدلونه حين يطلب منهم الدلالة. ويتركهم إن شاء فلا سبيل لأحد منهم عليه[٥٠].

وبرغم جدل الفقهاء الطويل حول أولوية أى من العمل أو الإيمان، وهل العمل هو أساس الإيمان، أو أن الإيمان هو أساس العمل، فإن التيار السنى الواسع فى الفقة الإسلامى يرى أن المؤمن يمكن أن يرتكب الخطايا من دون أن يفقد الإيمان - ولكنه إذا تفاخر بخطيئته واستخف بإهماله لأداء الفرائض فإنه يكون قد تخلى عن الإسلام وحقت عليه اللعنة. وهناك إجماع على الاعتقاد بأن المؤمن يمكنه أن يتيقن من أن رحمة الله سوف تنقذه فى كل الأحوال، ما دام قد بقى على إيمانه، ومن دون حاجة إلى وساطة خارجة عن رحمة الله وفعل الإنسان، ما يحرر الإرادة الإنسانية ويفتح أمامها باب الفعل فى التاريخ بمجرد أن تلزم نهج التوحيد.

الهوامش :

١- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص١٣١-١٣٢ .
٢- سيد قطب، كتاب خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، مرجع سابق، ص١١٢ .
٣- د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ١٠ .
٤- جمال البنا، روح الإسلام، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، ص١١٠ .
٥- المرجع السابق، ص١٢٣ .
٦- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص١٩٧، ١٩٩-٢٠٠ .
٧- سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .
٨- سيد قطب، كتاب خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، مرجع سابق، ص١٥١ .
٩- المرجع السابق، ص١٥٦ .
١٠- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م، ص٣٤-٣٥ .
١١- سيد قطب، كتاب خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، مرجع سابق، ص١٦٠ .
١٢- المرجع السابق، ص١٥٧-١٥٨ .
١٣- المرجع السابق، ص١٦٢ .
١٤- د. عبد الحليم الجندى، أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٥٣ .
١٥- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ٦٥ .
١٦- و. مونتجمرى وات، القضاء والقدر، ترجمة ودراسة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، المقدمة الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٢٨٤ .
١٧- امرؤ القيس بن حجر الكندى، ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب، ٢٤ (القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨) . استشهد به : توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص٢٠٢ .
١٨- عمرو بن قميئة، ديوان عمرو بن قميئة بن سعد بن مالك، حرره وترجمه إلى الإنكليزية السير كارلوس لايل (كمبردج : مطبعة الجامعة، ١٩١٩)، القصيدة ٣، البيت ١١ . استشهد به توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص٢٠٢ .
١٩- المرجع السابق، ص٢٠٣ .
٢٠- المرجع السابق، ص٢٠٦-٢٠٧ .
٢١- المرجع السابق، ص٢٠٧-٢٠٨ .
٢٢- د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص٧٥، ٧٩ .
٢٣- د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص٧٠-٧٢ .

٢٤ - عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ٦٨-٦٩ .
٢٥- الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص٦٥-٦٦ .
٢٦- على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٣٩٦ .
٢٧- د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٩ .
٢٨- المرجع السابق، ص ٩١، ٢٨١ .
٢٩- التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون . ص ١٢٤٣ . استشهد به د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، المرجع السابق، ص ٩٥-٩٦ .
٣٠- و. مونتجمرى وات، القضاء والقدر، مرجع سابق، ص ١٦ .
٣١- جوزايا رويس، مصادر البصيرة الدينية، ترجمة أحمد الأنصارى، ومراجعة د. حسن حنفى، عدد ١٠٢٣ من سلسلة المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧ ، ص٢٢ .
٣٢- عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٣ .
٣٣- سفرا التكوين، ويشوع، نقلا عن: عباس محمود العقاد، مطالع النور، مرجع سابق، ص١٠٨ .
٣٤- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٥ .
٣٥- عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص ١٣٧ .
٣٦- المرجع السابق، ص ١٣٩ .
٣٧- د. زكى نجيب محمود، حياة الفكر فى العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م. ص٢٠-٢١ .
٣٨- كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ١٥٢، ١٧٦ .
٣٩- على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٨٤ .
٤٠- د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، ص ٢٦ .
٤١- فريتس شتيبات، دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٠٢، ص ٧١-٧٢.
٤٢- سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ص٢٨٨، ٢٩٨ .
٤٣- عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، مرجع سابق، ص٩٦ .
٤٤- خالد محمد خالد، إنسانيات محمد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ٢٠٠٣م، ص٢٩-٣٠ .
٤٥ - د. محمد سيد أحمد المسير، شرح الحكمة النبوية، مرجع سابق، ص٤٢ .
٤٦- د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص١٩٣-١٩٤ .
٤٧- برنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربى واستجابة المسلمين، ترجمة د. محمد عنانى، تقديم ودراسة د. رءوف عباس، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ١٥٠-١٥١ .
٤٨- جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٨ - ١٩ .
٤٩- على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٨٣ .
٥٠- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ١٧ .

مبحث ثان: الإنسان والعالم.. ثنائية الخلق وحدود الحرية

قضية الخلق هى نفسها قضية الحرية الإنسانية، فإذا ما قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سابقًا ـ إما بقوى جوانية أو برانية ـ لا تكون الألوهية ضرورية لتفسير الكون وفهمه. ولكن إذا سلّمنا بحرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله، فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنًا وإما صراحة. فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقًا حرًّا، والحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق [1].

والخلق عند أصحاب القول بالسلسلة العظمى ـ سلسلة الوجود الكبرى المنبثقة عن الإرادة الإلهية ـ عالمان: كبير وصغير، العالم الكبير هو الكون كله بما اشتمل عليه من كائنات علوية وسفلية، ومن مراتب روحية وبهيمية ومادية، والعالم الصغير هو الإنسان. والرابط بين العالمين هو تكون كل منهما، على مستوى البنية المادية، من تلك العناصر الأربعة الأولى الماء والهواء والتراب والنار، وإن كانت توجد بنسب تتفاوت فى كل موجود من الموجودات الكونية، ولكنها على التوافق والانسجام فى بنية الجسد الإنسانى. وقد وصل الحكماء ـ فيما يقول إخوان الصفا ـ إلى تلك النتيجة بعد أن وجدوا فى هيئة جسد الإنسان «مثالات لجميع الموجودات التى فى العالم الجسمانى من عجائب تركيب أفلاكه وأقسام أبراجه وحركات كواكبه، وغرائب هياكل حيواناته . . . وقد سموه من أجل ذلك عالمًا صغيرًا» [2].

وكما شاء الله أن يجرى نظام الكون ـ كإبداع إلهى ـ مجرى السنن والقوانين المنتظمة، فقد أنعم على الإنسان بالعقل الذى هو إظهار للتدبير الإلهى فى الكون وشهادة عليه. وبحكم هذه الملكة «العقل» يمتلك الإنسان مقومات خلافته على الأرض، فيبقى استثناء من فعل الضرورة، قادرا على الاختيار بما أعطى من قدرة على «التعقل» تسمو به على العالم الذى هو منه، بجسده، ولكنه متجاوز له بعقله وروحه، إذ يتجاوز الضرورة إلى الاختيار، والحتم إلى الحرية، وهذا التجاوز هو

فقط ما يجعله مسئولا وخليفة. وفى هذا المبحث نتوقف تباعا عند معنى خلافته على الكون، ثم حدود حريته فى الطبيعة.

أولا: كون مخلوق .. وإنسان مستخلف

تخضع حركة الكون لقانون ثابت لا يتغير هو الذى خلق الله به وعليه هذا الكون الهائل الذى لا تدركه الأبصار ولا تعيه العقول، وهو القانون الذى يكون السببية، وهى العلاقة بين الفعل والقانون الذى يحكمه. أو هو سنة الله التى لن تجد لها تبديلاً ولا تحويلاً، والتى تحكم الكون وتسيره من الأزل إلى الأبد... وكما شاءت الحكمة الإلهية أن يجرى نظام الكون ـ كإبداع إلهى ـ مجرى السنن والقوانين المنتظمة.. فقد شاءت الحكمة نفسها أن لا يأخذ فعل التغيير أو التطوير فى هذا الكون صورة الجبر أو الحتم، ملغيا لحرية الإنسان على الأرض، ولجوهر رسالة استخلافه فى الكون.

وبهذه الحرية، يتقبل الإنسان ـ عكس كل المخلوقات ـ الارتفاع إلى صفات العلم والخير، أو صفات العقل والتدبير التى تمت للإله على أكملها وأرفعها، كما يتقبل الهبوط إلى مرتبة البهيمية وما دونها؛ لأن فيه شيء من خصائص الأجسام النباتية، وشيء من خصائص الأجسام الحيوانية، وشيء من خصائص الروح الذى للملائكة بغير جسد، وشيء من المعرفة التى يقترب بها من الصفات الإلهية. والإنسان أكرم الخلائق بهذا الاستعداد المتفرد بين خلائق السماء والأرض: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠). ولكنه ينفرد بين الخلائق بمساوئ لا يوصف بها غيره؛ لأن السيئة والحسنة ـ على السواء ـ لا يوصف بها مخلوق غير مسئول، فالإنسان يوصف بالكفر والظلم والطغيان والخسران والفجور والكنود؛ لأنه دون غيره أهل للإيمان والعدل والرجحان والعفاف.. ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٤) وقد يذكر بالضدين فى الآية الواحدة كما جاء فى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ④ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (التين: ٤ ـ ٥) [٣].

١ ـ الإنسان . . بين التهميش والتمركز

فى مقابل الرؤية «العدمية» أو «التهميشية» لموقع الإنسان فى الكون، والتى تسود الديانات الطبيعية الآسيوية، كان ثمة رؤية نقيضة تقول بما يمكن تسميته «الرؤية الاستخلافية» ومؤداها أن الإنسان هو تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية، وسيد الكائنات طرا، كل ما فى العالم وجد من أجل خدمته. وهى النظرية التى وجدت لها **أولاً**: أصلا دينيا فى العهد القديم وقصة الخلق كما يرويها سفر التكوين، **وثانيًا**: سندا علميا فى نظرية «مركزية الأرض» حيث كان المنظور العلمى التقليدى يتصور أن الشمس تدور حول الأرض باعتبارها ـ الأرض ـ المركز المادى للكون، وحاملة الإنسان الذى هو مركزه الروحى، **وثالثًا**: مرتكزا فكريا فى الفلسفة اليونانية منذ القرن الرابع قبل الميلاد، حيث قام الخيال الميثولوجى والفلسفى على تكريس وضع الإنسان ليس فقط على الأرض، بل وكذلك فى مواجهة السماء من خلال تفاعلات شتى أدخلت الإنسان فى الفلك الإلهى، أو الإله فى الفلك الإنسانى، **ورابعًا**: حاضنة مؤسسية هى الكنيسة فى العصور الوسطى والتى راقها تمجيد الإنسان وإكباره، ذلك الإكبار الموروث عن العهد القديم فشاعت النظرية فى أوروبا حتى الشطر الأخير من عصر النهضة الأوروبية وبداية العصر الحديث مطلع القرن السادس عشر عندما أخذت الرؤية الاستخلافية تشهد تحولين متضادين، وإن كانا قد تشاركا فى دفعها إلى منحى متطرف باتجاه ما يمكن أن نسميه بـ «الرؤية المتمركزة»:

التحول الأول: تمثل فى صعود المذهب الإنسانى الذى اعتبر دعاته أو آمنوا بأن الإنسان هو معيار كل شىء وأن كل إنسان معيار ذاته. والعبارة الدارجة المميزة لهم والتى تستخدم لوصفهم هى «النزعة الفردية». لقد كانوا رجالا بلغت بهم الجسارة حدا جعلتهم يسعون إلى أن يكونوا هم أنفسهم، وكانوا مفعمين بالحيوية إلى درجة جعلهم يسعون إلى إسقاط كل سلطة، وليس فقط كنيسة العصر الوسيط، حيث كان الداعية إلى النزعة الإنسانية متمرداً عظيمًا ضد نظرة العصور الوسطى إلى الكون، ولو لم تكن له نظرة واضحة خاصة به عن الكون. وكان أيضا نصيراً هاما للنزعة الفردية، ولو أنه لم يكن واضحا تماما بشأن ما يريد هو أن يفعله بذاته وكيف يصوغها[٤].

وبرغم أن النزعة الإنسانية فى بدايتها كانت أشبه بعباءة تطوى تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هى لاهوتية أساسًا، ولا هى عقلانية فى المقام الأول، وكان

الكتاب المبدعون والفنانون، الذين هم أقرب العناصر لجوهر الموقف الإنسانى من الحياة، مثل بيترارك ورابليه وشكسبير وسرفانتيس، والرسامون والنحاتون والموسيقيون كانوا يبحثون لأنفسهم عن سبيل وسط بين المسيحية التقليدية على نحو ما تلقوها من العصور الوسطى، وبين النزعة العقلية المحضة التى حاولت فيما بعد تجريد الكون من كل ما فيه من سحر وغموض ميتافيزيقى، إلا أن الإنسانيين قد عملوا جاهدين من أجل تحطيم الثقة فى السلطة الأقدم، واستخدموا فى سبيل ذلك لغة تحررية تدعو على الأقل إلى حرية التعليم الجديد، والتحرر من قواعد النزعة المدرسية، وتحرر الفرد ليشق طريقه على هواه فلا يكون مجرد ببغاء يردد أرسطو (٥). ومن ثم فقد دفع المذهب الإنسانى بالرؤية الاستخلافية شوطا كبيرا على طريق المركزية المطلقة، وهى المحطة التى سوف يبلغها الوعى الغربى بعد عصر التنوير، وخصوصا بعد الثورة الصناعية وزيادة قدرة العلم التجريبى على قراءة كتاب الطبيعة، وكان ذلك أمرا مفهوما.

وأما التحول الثانى: فقد تمثل فى الكشوف العلمية، التى أخذت تتوالى فى هذا السياق التاريخى، أى فى موازاة الحركة الإنسانية وفيما بعدها، لترد الإنسان إلى مكانه الطبيعى من الكون، كمجرد ظاهرة طبيعية، أو نوع من أنواع الحيوان !! والتى يأتى فى القلب منها ثلاث نظريات، مزقت هالة القداسة التى كانت تحيط بالإنسان(٦):

أما النظرية الأولى فكانت نظرية دوران الأرض عند كوبرنيكوس (١٥٤٣) وجاليليو (١٦٤٢) فقالا إن الشمس ـ وليست الأرض كما قال بطليموس رائد الفلك قديما ـ هى مركز الكون، فأضحت الأرض مجرد سيارة صغيرة من سيارات الشمس، ومن هنا تضاءلت قيمة الإنسان الذى يعيش فوق أديم هذه الأرض !.

وأما النظرية الثانية فهى نظرية اللاشعور عند «فرويد»، ومؤداها أن محتويات اللاشعور من خبرات قديمة وميول فطرية وعواطف مكتسبة، تتعارض مع آداب المجتمع وتتنافى مع تعاليم الدين، وأكثرها يدور حول الغريزة الجنسية، هذه هى أكبر الدوافع التى تسيطر على سلوك الإنسان، وتحدد له مسار سيره . ! ومن هذا المنطلق قال بعض الأدباء والكتاب إن الإنسان حيوان سافل منحط !! فالحيوان لا يعرف

الكذب والحقد والغش والنفاق، وغير هذا من صفات لا يتصف بها إلا هذا الذى نسميه إنسانا ! .

وأما النظرية الثالثة التى هزت مكان الإنسان بعنف، فهى نظرية التطور، وقد تراكمت معطياتها بجهد متواصل لكثيرين على رأسهم «تريفيرانوس»، «لامارك»، وداروين، ووالاس فيما بين القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث أصدر تريفيرانوس كتابه «علم الحياة» عام ١٨٠٣ وقرر فيه أن العضويات الراقية قد تطورت بالتدريج عن أخرى بسيطة، وأن انقراض الأنواع ليس إلا تحولا إلى أنواع أخرى، ثم نشر «لامارك» كتابيه : «الأبحاث» و«فلسفة الحيوان» أضاف فيهما إلى ذلك الرأى القول بأن الحيوان نفسه يسعى جادًا ليتطور حتى يسد ما يظهر فى بيئته من حاجات جديدة ، وأن الأعضاء تنمو طرديًا مع استعمالها، وأن الصفات المكتسبة تنحدر إلى الأبناء عن آبائهم . بينما توصل داروين (١٨٨٢) ووالاس (١٩١٣) فى وقت واحد، ومن غير أن يكون بينهما اتصال، إلى بطلان الرأى القديم القائل إن أنواع الحيوان ثابتة لازمت صورها عبر العصور من غير تغاير ولا تطور، وأثبتا على العكس من هذا أن الأنواع تتطور دوما، وأنها فى صراع دائم بحكم قانون الانتخاب الطبيعى . وعندئذ يكون البقاء للأصلح، ولما هاجمت الكنائس النظرية عكف داروين على دراسة الإنسان وانتهى من ذلك إلى أن القوانين التى تحكم تطور الحيوان هى نفسها التى تحكم تطور الإنسان، فالإنسان مجرد حيوان، والفرق بينه وبين ما نسميه بالحيوان فرق درجة وليس فرق نوع . . !! .

ومن وجهة النظر الدينية فإن نظرية التطور بالذات تطرح ذلك التحدى المتعلق بحقيقة الحضور الإلهى فى الكون كأصل للخلق، منفصل عنه ولكنه مهيمن عليه . وهنا يجب التمييز داخل القائلين بالتطور بين فريقين : **الأول :** يعمم تطبيقه على الكون كله بما اشتمل عليه من مادة وقوة، **والثانى :** يقصره على عالم الكائنات العضوية الذى يشتمل على النبات والحيوان والإنسان، ولا يحيط بما عداه من الموجودات غير العضوية . . . . الذين يقصرون التطور على الأحياء، يرجعون فى تعليل تطورها إلى عوامل الطبيعة وما تشمله من مؤثرات البيئة والمناخ وموارد الغذاء ووسائل الحصول عليه، ولا يضطرهم القول بهذا التطور إلى التعرض لما وراء هذه

العوامل الطبيعية بإثبات أو إنكار . . فقد تكون عوامل الطبيعة فى مذهبهم خاضعة لقوة عالية فوق الطبيعة ، تودعها ما تشاء من النظم والنواميس ، ولا يتناقض القول بالنظم الطبيعية عندهم والقول بما وراء الطبيعة ، على حسب العقائد الدينية أو المذاهب الفلسفية . أما القائلون بالتطور العام فيواجهون قضية الخلق ، أو مسألة الإيمان بالخالق فى كلامهم عن العالم وعن القوى المسيرة له من خارجه أو داخله ، ولا مناص لهم من التعرض لهذه القوى التى تملك تسيير هذا الكون منذ الأزل وإلى غير نهاية . . وهى لا تنفصل عن مسألة الخلق والخالق فى جملتها . فإذا كان تطور الأحياء يرجع إلى عوامل البيئة الطبيعية ، فماذا خارج الكون كله يرجع إليه تطور الكون منذ البداية الأولى ؟ وكيف يتفق القول بالتطور والقول بالأبدية التى لا أول لها ولا آخر إذا قيل إن الكون موجود بلا ابتداء ولا ختام ؟ ومن ثم فأصحاب التطور العام هؤلاء يقفون من مسألة الأصول الأولى موقفين متقابلين متناقضين . . وتفسير هذه الأصول عند أحدهما ـ وهو فريق المؤمنين ـ أنها من صنع الخالق الحكيم ، وأن القوة التى تصدر عنها آثار التطور فى الكون كله منذ بدايته لا بد أن تكون «قدرة» فوق الطبيعة وفوق الكون تودعه ما تشاء من النظم والنواميس . والفريق الآخر ـ وهو فريق الماديين المنكرين ـ يكتفى من التفسير بذكر العوامل التى ينسب إليها التأثير واعتبارها طبيعة فى المادة لا تفسير لها إلا أنها وجدت هكذا ، ولا يمكن أن توجد على صورة أخرى غير التى وجدت عليها (٧) .

وقد بلغ حد الانقسام فى الفهم أن من المفكرين والعلماء من كان يجعل التطور أساسا لعقيدته الروحية أو الفكرية ، وأشهر هؤلاء بين فلاسفة القرن العشرين «برجسون» الفرنسى و«هوايتهد» الإنجليزى ، وهو عدا اشتغاله العميق بالبحوث الرياضية والفلسفية رجل من رجال الدين من علماء اللاهوت . ويكثر بين العلماء الطبيعيين من يعتبرون التطور دليلا على النظام ، كالأستاذ «ج . هـ . جلادستون» الذى قال : «كثير منا نحن المسيحيين من رجال العلم من يدركون أن هناك وحدة فى النظام ووحدة فى الغاية ، تبدوان من خلال النظر إلى خلائق الله . . ونحن ندين بأن مذهب داروين عن بقاء الأنسب لا يبطل فكرة التدبير الإلهى أو فكرة النظام المقصود . . بل يؤيد هذه الفكرة ويمهد لنا سبيل النظر إلى الوسائل التى اختارتها العناية الإلهية لتدبير مقاصدها منذ القدم ، فنرى أنها نتيجة قانون منتظم وليست

مجرد سلسلة من المفاجآت المتفرقة». ومنهم أيضا العالم الفرنسى «بوفون» الذى يقرر: «أن تقسيم الأنواع يتناول الإنسان من جانبه الحيوانى، ولا يعرض لجوانبه المميزة له فى عقائد المؤمنين». بل وداروين نفسه الذى قال إنه يتكلم عن الأطوار التى تؤثر فى جسد الإنسان ولا شأن له بما عدا ذلك من الملكات الروحية التى يقررها له الدين. وفى المقابل كان بعض علماء التطور المحدثين ــ وعلى رأسهم أرنست هيجل ــ ينكرون كل نسبة للإنسان غير نسبته إلى أنواع الحيوان، ويجعلون لهذه النسبة شجرة تجمع بينه وبين القردة العليا وتنزل فى جذورها إلى القردة المذنبة التى تعيش فى أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية Marmosets وقلما تحتمل الجو فى الأقاليم الشمالية، ومن دونها «الليمور ـ Lemur» قرد مدغشقر، وهو موضوع فى شجرة النسب دون قردة «المرموز» الأمريكية[٨].

وأما من وجهة النظر العقلية فيفترض أن تعطل هذه النظريات الثلاث وما يشبهها نمو الحضور الإنسانى من موقع «الرؤية الاستخلافية» إلى موقع الرؤية المتمركزة؛ لأنها فى الأغلب تنال من تميز الإنسان النوعى، ومن تساميه على العالم الطبيعى كثمرة للخلق؛ يعيش فى أحضان الطبيعة، ولكنه مستقل عنها، ومتساميا على قوانينها «الضرورية» بعقله المريد. غير أن الذى حدث فى التاريخ الثقافى هو اعتبار المسار العلمى النازع إلى التقدم والذى احتوى هذه النظريات الثلاث معا، هو قرين المسار الفكرى والفلسفى النازع إلى التحرر، والذى احتوى الحركة الإنسانية، ثم عصر الأنوار فيما تلا من أزمان، عبورا على التناقض القائم بين منطق التحولين. ولا يمكن تفسير الإهمال المتعمد لوجود هذا التناقض بحقيقة أن نظرية التطور بالذات لم تحقق الإجماع حولها من لدن العقل الغربى، سواء لأن الوعى المسيحى ظل يرفضها، أو لأن التيار العام الذى قبلها قد وضعها فى سياقها الخاص، أى داخل الأنواع، وذلك لأن أكثر العقول إيمانا بالتطور العام فى مفهومه الواسع هى أعمقها إيمانا بالحداثة وفتوحاتها العلمية، وبوضع الإنسان الجديد فيها كمركز مطلق للكون.

وربما كان التفسير الذى يمكننا من فهم آلية تجاوز هذا التناقض هو أن العقل الغربى قد نظر إلى اللحظة التى حكم فيها التطور بانفصال الخلق عن الله باعتبارها

لحظة «انعتاق من الألوهية»، بدلا من كونها «انغماسًا فى الطبيعة». وإذ كانت الألوهية كأصل، والخلق كفعل هى ما تمنح الوجود الإنسانى معناه وغاياته فى المبتدأ والمنتهى، وإذا كانت الطبيعية / الأصل الحيوانى لا تعدو سوى ذكريات للوجود الإنسانى تنتمى للماضى ولا تحكم المستقبل، فإن القراءة الوضعية / المادية / النفعية يمكنها أن تصل إلى نتيجة مفادها أن الإنسان ـ وبغض النظر عن الأصل الطبيعى ـ صار أكثر تحررا عندما انفك من الحضور الإلهى. إنها ـ مرة أخرى ـ النزعة المادية التى لا تتصور الحرية إلا فى إطار الشاهد، ولا تستطيع أن تنفلت من قيوده إلى الحرية الكاملة التى تضم الغيب إليه، كحدين تفرضهما الحقيقة الإلهية، ويحكمان الحقيقة الإنسانية حيث يكون الخلق أصلا للحرية.

٢ ـ المسلم.. من الخلق إلى الاستخلاف

يجمع بين الأديان التوحيدية الثلاثة تصور عام متجانس لحقيقة الخلق، أى خلق الكون والإنسان، حيث تتوافر العديد من القسمات المشتركة بينها على نحو يصوغ تجانسها. وإذ يتأسس الإسلام على حقيقة الخلق، تنبثق حقيقتين أخريين ـ يتوجب التأكيد عليهما ـ من مجموعة الحقائق التى يثبتها القرآن بشأن عملية الخلق:

الحقيقة الأولى: أن الله يخلق فى زمن وهو سبحانه القادر على أن يقول للشىء كن فيكون، ولكن حكمته تقتضى هذا السر الذى لا يعلمه إلا هو سبحانه؛ ولأن هذا التصور يناسب صفة الكمال له سبحانه، يقول تبارك وتعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (السجدة : ٤). وقد كانت فكرة الحدوث أو الخلق فى زمن المتكلمين أهم قضية حمل فيها النزاع بين المتكلمين وبين الفلاسفة، وكانت إحدى المسائل التى كفَّر الغزالى بها هؤلاء الفلاسفة. ذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن صدور العالم عن الله إنما يقوم على علاقة العلة بالمعلول، وأن الخلق فى نظرهم إنما هو هذا المعنى فحسب، وأنه يستحيل صدور حادث عن قديم؛ إذ كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل القديم وقت الفعل عن حالته التى قبله مما يعتبر ـ فى نظرهم ـ نقصا فى حق القديم. ولكن الغزالى ممثلا للنظرة القرآنية وقف فى وجه هذا التصور الفلسفى للألوهية بأقوى الحجج عن فكرة

الخلق الزمنى المتمثلة فى دليل الحدوث الذى كان الدليل المميز للفكر الإسلامى من القرآن، والذى يختلف عن فكرة الإمكان الفلسفية كدليل على وجود الله. ذلك أن فكرة الحدوث التى تحدث عنها القرآن تجعل الخلق فى زمان وأن للوجود الحادث بداية أولى، ومن ثم فوجوده زمنى. أما فكرة الإمكان الفلسفية فتجعل الخلق ليس إيجاداً من عدم وإنما تجعله إخراجًا أو تحويلاً للوجود من حالة الإمكان بالقوة أو الماهية إلى حالة الإمكان بالفعل أو الوجود بالفعل. والوجود فى هذا التصور قديم، ذلك أنه وإن لم يكن تحققًا بالفعل فهو بالقوة (٩).

وقد تبنى البيرونى أيضا ذلك المعتقد الذى تدعمه الأسفار المقدسة والقائل بأن العالم مخلوق من لا شىء، ورفض رفضًا قاطعًا جدل الفلاسفة اليونان حول قدم الكون، وهو ـ مثل بقية علماء الشرع الذين حاربوا فكرة قدم العالم لأنها تعود إلى نوع من «الطبيعية» ـ يكرس قسمًا كبيراً من وقته لمحاربة هذه الفكرة. ويعتقد أن تكوين العالم إنما هو أحد مظاهر قوة البارى وليس شيئا يمكن أن ترفضه أية مناقشات يستنبطها العقل الإنسانى. فالله هو الخالق الذى يتمتع بكامل السيادة على أرجاء الكون كافة، وعنده علم السرائر (١٠).

والحقيقة الثانية: أن الله سبحانه خالق بالاختيار، فإرادته مختارة كما يقول سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (يس : ٨٢). فالإرادة المختارة أساس لعملية الخلق. وهذا بخلاف التصور الفلسفى الذى يوجب على الله أن تصدر عنه المخلوقات صدوراً ضروريًا، أى بالطبع وليس بالإرادة والاختيار. فالإسلام ـ كاليهودية والمسيحية ـ يؤكد على الفكرة القديمة عن الخلق، والتى كانت تلازمها فكرة أخرى، هى أن الأشياء لا تتحرك بدفعة داخلية فيها؛ ولذلك فهى تحتاج دائما إلى محرك خارجى يحركها كيف شاء وإن اختلفت الأديان والفلسفات حول كنهه، وكيفية عمله. وقد تمكنت عقيدة التوحيد من صبغ الوعى الإسلامى كمنتج للحضارة الإسلامية بصبغتها، فرأت فى هذا المحرك الأول «الأرسطى» الله الواحد الأحد على نحو راسخ ودائم (١١).

وكما يجمع بين الأديان تصور عام لقضية خلق الكون، يجمعها كذلك فكرة أن الإنسان يحتل منزلة أسمى بكثير من سائر المخلوقات. فالرؤية الإسلامية تنهض على

تقسيم للوجود يجمع بين الثنائية والكثرة : الثنائية بالنسبة إلى الله الخالق، والكون المخلوق، والكثرة بالنسبة إلى الكائنات الداخلة فى حدود هذا الكون المخلوق. فثمة إذن نوعان من التفرقة : إحداهما تميز الخالق من مخلوقاته بشرا كانت تلك المخلوقات أم غير بشر، ثم تفرقة أخرى تميز فى عالم المخلوقات بين البشر وسائر الكائنات؛ وذلك لتجعل للإنسان ـ دونها ـ ضربا من الإرادة الحرة المسئولة التى لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع. ومن ثم يرفض الإسلام ـ كاليهودية والمسيحية ـ فكرة التطورية النشوئية، والتى تتأسس على فكرة أخرى، وهى أن العالم مدفوع متحرك من ذاته، كالكائن الحى حين ينمو بحركة ذاتية منبثقة من طبيعته. ومن ثم فهى تماهى من ناحية بين الإنسان والعالم الذى يشمل عالم المادة والنبات والحيوان، فتجعل الإنسان مرحلة فى عالم الحيوان، وإن كانت أكثر تطورا، حيث كان الأب الأعلى لأكثر أنواع البشر بدائية هو نوع من أكثر أنواع الحيوان تقدمًا. وتنفى من ناحية صفة الخلق عن الله كأصل للوجود، ما يضع فكرة الألوهية نفسها ـ والشرائع المختلفة جميعا ـ فى مأزق وجودى عميق.

وفى قصة الخلق ـ كما عرض لها القرآن الكريم ـ تحدثنا آياته عن مراحل وتطورات هذا الخلق، فنفهم أن الإنسان موجود وجودا موضوعيا ومستقلا عن العالم، وإذا كانت كل المخلوقات قد خلقها الله بالأمر الإلهى «كن» فإن خلق آدم قد تميز عن خلق المخلوقات كلها بأمرين :

أولهما: أن الله سبحانه وتعالى قد باشر خلقه بيديه، وذلك طبقًا لقوله تعالى فى سياق استنكار عصيان إبليس الأمر الإلهى بالسجود لآدم : ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص : ٧٥)، ورغم الخلاف التأويلى بين أنصار الفهم الحرفى وأولئك الذين يصرون على الفهم المجازى لعبارة «بيدى»، فإن هذه المباشرة باليدين ـ بعد نفى التشبيه واعتبار اليدين من صفات الذات الإلهية التى أثبتها السمع ـ علامة على تكريم الله سبحانه للإنسان واحتفائه به. وهذه الدلالة يعبر عنها الطبرى فى تفسيره من خلال رواية عن عبد الله بن عمر يقول فيها : «خلق الله أربعة بيده : العرش وعدن والقلم وآدم، ثم قال لكل شىء كن فكان»[١٢].

وثانيهما: أن الإنسان وإن كان «حادثًا» فى تاريخ التكوين، فقد اكتسب قبسًا من الأبدية؛ لأن خلقه كان فيضًا مباشرًا من روح الله القديم: «إنه موجود «بالقوة» فى علم الله وتصميماته على صعيد «القدم» وأما وجوده «بالفعل» ـ الوجود المحدث ـ فسيتم بعد أن ينفخ الله فيه من روحه». لقد تميز آدم بشرف الاستقبال المباشر للنفخة الإلهية (الحجر: ٢٩، السجدة: ٩) التى سوته كائنا حيّا، ومن هذه الروح تنتقل النفخة الإلهية بطريقة غير مباشرة لسائر البشر. فطبيعتنا الإنسانية مزدوجة: أبدية وخلود بالجوهر، وحدوث متناه، بالوجود الآدمى. وهذه الازدواجية هى مصدر عطشنا الروحى، وتوقنا إلى التعالى، إلى تجاوز دنيوية الوجود، واستلهام ينابيع الوجدان. لقد أعز الله الجنس البشرى فأبدعه بنفخ من روحه. و«النفخ من الروح الإلهية» ينفى حلول الله فى أية ذات بشرية ويصون تنزيهه، وفى الوقت نفسه، يصعد بالإنسان إلى الاتصال الروحانى بالله. فلا تجسيد للألوهية فى الإنسان، فى أى إنسان، ولا هجران وانفصام عن الخالق: إنه لنفخ تكرم به الله على البشر عامة، ليظهر أفضليتهم على باقى الكائنات(١٣).

وفى مقابل هذه الأفضلية كان على الإنسان أن يحمل أمانة الوجود فى شجاعة وإقدام، وهى التى عرضت على الجبال فأبين أن يحملنها. وهكذا يتكرس مبدأ الاستخلاف فى القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ فِي الأَرْضِ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلاَّ مَقْتًا وَلا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلاَّ خَسَارًا﴾ (فاطر: ٣٩). كما يرتبط مبدأ التسخير بالاستخلاف أشد الارتباط، ويعد بدوره ملمحا أساسيا من ملامح التصور الإسلامى. فالكون ـ وفق المنظور الإسلامى ـ قد سخر للإنسان تسخيرًا، وإن الله سبحانه قد حدد أبعاده وقوانينه ونظمه وأحجامه بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان فى العالم وقدرته على التعامل معه تعاملا إيجابيا فاعلاً: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ (النحل: ١٢) ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ (النحل: ١٤).

وبفضل العقل يتعاون الإنسان مع الله، ويصبح كائنا آخر له كثافته الأنطولوجية. مخلوق هو، ولكنه يساهم فى كينونة العالم. إننا فى عالم لم نخلقه، ولكن كل

شيء فى العالم يحتم علينا أن نبدعه فى حالة جديدة، فنحن نلاحظ العالم، ثم نغيره، بل نلاحظه لنغيره. فكل نظرة نلقيها إلى العالم هى بداية فعل جديد، أو نَسق تتولد فيه أفعال أخرى. إن العالم حدث، والإنسان هو كذلك حدث، وعن علاقة الحدث الثانى بالأول ينتج حدث ثالث يمنعنا من أن نبقى متفرجين، إذ يحتم علينا أن نكون عاملين: نصنع، ونصلح، وننسق، وننظم ما هو موجود لنجعل منه شيئًا كاملاً(١٤).

مركزية الله كخالق للكون هى - إذن - التى تمنح الإنسان القدرة على أن يكون خالقا لأعماله، أى كائن حر مدعو إلى ممارسة حريته فى إعادة تكييف هذا الكون، متحملا لمسئوليته كاملة عن هذه الأعمال. غير أن المسلم كإنسان يؤمن بخالقية الله له لا يرى فى تلك الحرية الممنوحة له صكا بالانفلات من كل قيد، وكما أنه محكوم بقدر الله فيما يخص علاقته بالله الخالق، فهو أيضا محكوم بسنن الكون فيما يخص وجوده وخلافته على هذا الكون. وربما تصورت الذات الإنسانية المتمركزة حول نفسها امتداد حريتها إلى خارج هذه السنن، أو حتى إلى مناقضتها، لو استطاعت، أما الذات المؤمنة باستخلافها على الكون فلا تتصور مثل هذا الخروج، بل ترى حريتها فى تأكيد هذه السنن، وتسلك على النحو الذى يحقق خير الإنسانية كلها وفق النظام الكونى.

وبلا شك فإن المؤمنين قد لا يسلكون جميعا وفى كل الوقت على هذا النحو الأخلاقى، وقد يرتكبون من الآثام ما يفوق أحيانا آثام غيرهم من غير المؤمنين بخالقية الله واستخلاف الإنسان، غير أن ذلك لا يعدو خروجا على إيمانهم، ولا يعبر سوى عن لحظة استثنائية فى مسار الضمير البشرى عندما يبدو المؤمنون غافلين أو متغافلين عن وعيهم بالله، وعندما يبدو الماديون بكل طوائفهم أكثر صدقا مع فطرتهم الكونية الصافية التى يعطونها أوصافا عقلية أو وضعية مكتسبة، وهى ليست فى الحقيقة سوى ذلك الإلهام الفطرى النابع من روح الله، وهم لا يشعرون.

وهكذا يضع الاستخلاف - كمبدأ جوهرى للحضارة الإسلامية - «الإنسان» فى الموقع الوسط من الكون، فلا يؤدى إلى تهميشه، جاعلا منه ذلك الحقير الفانى الذى يكمن سر خلاصه فى «الفناء» المطلق كما هو الحال فى الأديان الطبيعية / الآسيوية،

خصوصا البوذية والبرهمية. ولا إلى تمركزه حيث يسود الفكر الوضعى الذى يجعل الإنسان فى مركز الكون، حيث إن الله قد تبطل ونحى نفسه عن الوجود والموجودات، كما يقول أرسطو، أو أنه قد غاب تماما / مات بفعل حضور العقل كما أعلن نيتشه، وفى كلتا الحالتين يصير الإنسان مشرعا نهائيا لذاته، ومسئولا أخيرا عن مصيره، متحررا تماما من المركزية الإلهية.

ثانيا: طبيعة مُسَخرة .. وعقل مخير

حين أراد الفلاسفة - على مر العصور وفى مختلف الثقافات - أن يضموا أشتات المعارف والقيم فى مبدأ واحد يجمع شملها، كانوا فى ذلك على أربعة أوجه رئيسة: فمنهم من جعل الوجود كله كائنا واحدا متجانسا جميعه فى أنه روح صرف، فإذا وجدنا فيه كائنات نظنها مادية وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها روحية فى جوهرها. ومنهم من جعل الوجود كله كائنا واحدا متجانسا جميعه فى أنه مادة صرف، فإذا وجدنا فيه كائنات نظن أنها روحية، وجب أن نترجم حقيقتها إلى لغة تجعلها مادية فى جوهرها. ومنهم من شطر الوجود شطرين، كل منهما متجانس لكنه مشتق عن الآخر، وذلك بأن شطره إلى روح ومادة معا، لكن هؤلاء الثنائيين قد يجعلون هذين الشطرين على مستوى واحد من الأصالة والأولوية فلا الروح خلقت المادة، ولا المادة سبقت الروح، بل هما أزليان معا يتلاقيان فى الكائنات كما نراها. ومن الفلاسفة فريق رابع يرد الوجود إلى كثرة من عناصر لا داعى إلى تجميعها تحت مبدأ واحد أو مبدأين. وأما الإسلام فقد اعتمد مبدأ الثنائية، غير أنها ثنائية لا تسوى بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحانى الأولوية على الشطر المادى، فهو الذى أوجده، وهو الذى يسيره، وهو الذى يحدد له الأهداف. فالأولوية هنا للخالق على المخلوق، والعقل على الجسم، والمطلق على المتغير، والأزلى على الحادث، والسماء على الأرض(١٥).

وإذ يخضع المادى للروحى، تصبح حركة الطبيعة غير إرادية، ولا تفعل بالاختيار، بل بالتسخير والطبع فلا تتفنن حركاتها وأفاعيلها، ذلك أن طبيعة الشىء هى المبدأ الفعلى أو الانفعالى الأول الدائم لحركاته وسكوناته، والموجودات تتحرك

أو تسكن على نسق واحد، فتدل على أن فيها علة الحركة والسكون وعلة اطرادهما، والفعل الباطن وأطر الفعل أو القانون علامتان على الطبيعة، حيث إن الأمور الطبيعية ضرورية ودائمة، وليست باتفاقية أو اختيارية[١٦]. والإسلام هو دين الروح المطلق؛ لأن الروح الإلهى يتكشف فيه كليا مجردا على نحو مطلق، ليس غارقا فى الطبيعة، بل متعاليًا عليها، كما أنه لا يحل فى أى حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر فى طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله فى الإنسانية من روحه، فهو منبع الحياة العاقلة، لكن ليس معنى هذا وحدة الإنسانى والإلهى، فمستويات الوجود متمايزة: الإلهى، الطبيعى، الإنسانى[١٧]. والإسلام يفصل بينها دون خلط، ودون طغيان لمستوى على آخر، والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخل الله فى الطبيعة ليس عشوائيا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩). بينما تبقى الإرادة الإنسانية حرة، والإنسان مسيطر فى نطاق وجوده المحدود، حيث زانه الله بالعقل وهو جزء من وجوده الأعظم.

١ - العقل والطبيعة . . الإرادة والضرورة

ظفرت العلاقة بين الإنسان والطبيعة بعناية الكثير من الفلاسفة وفى كل العصور، وكانت المواجهة الأساسية فى هذه العلاقة هى مواجهة الذات العارفة بالشىء المعروف، وكان هذا السؤال يتضمن فيما يتضمنه أن الذات الإنسانية وهى التى تعرف، والطبيعة المحيطة بالإنسان وهى التى تُعَرف، جوهران مختلفان: قوام الذات روح وقوام الطبيعة مادة، وفى إدراك الروحانى للمادى صعوبات . . . ما دام الطرفان ــ الطرف العارف والطرف المعروف ــ على هذه الدرجة كلها من الاختلاف. وتعاطيا مع المشكل، كان هناك دائما اتجاهان متضادان تراهما فى مختلف الثقافات ومختلف العصور: «فإما أن يميل أصحاب النظر الفلسفى، أو العلمى إلى «تعقل» الطبيعة، أى أن يجعل الطبيعة عاقلة فى سيرها كالإنسان سواء بسواء، وإما أن يميلوا إلى «تطبيع» العقل، أى أن يجعل العقل ظاهرة كأية ظاهرة

أخرى فى الطبيعة، يبحث بالمنهج العلمى نفسه الذى تبحث به سائر الظواهر»[١٨].

وقد أخذت المذاهب الفلسفية المعاصرة - بتأثير الفيزياء النووية والنظريات القائمة - تجمع على تحليل كل شىء إلى ظواهره المتغيرة بزعم أنه لا وجود لأى كائن ثابت وراء تلك الظواهر بما فى ذلك الإنسان نفسه، فالكائن البشرى بدوره ليس إلا مجموعة ظواهر يراها فيه الآخرون أو يحسها هو فى باطنه دون أن يكون وراء هذه الظواهر المتدفقة «ذات» ثابتة تدوم على الزمن، بل قل هذا نفسه فى الوجود كله جملة واحدة، فما هذا الكون إلا خضم من ظواهر ما تنفك متصلة بعضها ببعض أو منفصلة دون أن يكون وراءها شىء[١٩].

أما الإسلام فيصوغ علاقة رهيفة بين الإنسان المستخلف، وبين الطبيعة المسخرة، تقوم على التجاذب لا التماهى، والتكامل لا التوحد. فالإنسان من ناحية لا يسلك فى حياته كابن للطبيعة، بل كمغترب عنها، شعوره الأساسى قد يمتزج بالخوف. إلا أنه - من ناحية أخرى - ليس خوفًا بيولوجيًا كذلك الذى يستشعره الحيوان، إنما هو خوف روحى كونى موصول بأسرار الوجود الإنسانى وألغازه، أطلق عليه «مارتن هيدجر» «العامل الخالد الأزلى المحدد للوجود الإنسانى». إنه خوف ممتزج بحب الاستطلاع والإعجاب والدهشة والنفور، تلك المشاعر المختلفة التى تكمن - على الأرجح - فى أعماق الإنسان وثقافته وفنونه كلها[٢٠]. والتى تجعله ظاهرة لا تخضع كلها للتقنين العلمى، إذ يبقى منها جانب يستعصى على ذلك التقنين، وهو ذلك الجانب المريد الخلاق المسئول عن إرادته، والذى يمنحه القدرة على ابتكار الفعل، وليس الخضوع لنمط محتم من تسلسل الأسباب والمسببات فى الطبيعة.

ولئن كان الإنسان عنصراً روحيا بالقياس إلى دنيا الطبيعة التى قوامها عناصر مادية، فهو كذلك بعقله، لا بجسده؛ لأن الجسد هو كسائر الأشياء المادية عنصر مادى مثلها، الجسم يتحرك - كما تتحرك بقية الأجسام - وفق قوانين الحركة التى استخلصها نيوتن، وهى لا تفرق بين أن يكون المتحرك حجراً أو جسمًا حيًا، أما العقل فعنصر مختلف، لا يسرى عليه ما يسرى على المادة من قوانين الحركة[٢١].

وفى البيان القرآنى نجد ثمة تمايزاً بين العقل والنفس من قوى الإنسان، والراجح أن النفس أقربهما إلى الطبع أو القوة الحيوية التى تشمل الإرادة كما تشمل الغريزة،

وتعمل واعية كما تعمل غير واعية، وتأتى فى مواضعها من الآيات الكثيرة مرادفة للقوة التى يدركها النوم، والقوة التى يزهقها القتل، والقوة التى تحس النعمة والعذاب، وتلهم الفجور والتقوى، وتحاسب على ما تعمل من حسنة وسيئة. فهى القوة التى تعمل وتريد، مهتدية بهدى العقل أو منقادة لنوازع الطبع والهوى، وتوضع لها الموازين بالقسط يوم القيامة ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (الزمر: ٤٢). ولعلنا نفقه من هدى القرآن ترتيب هذه القوى فى الذات الإنسانية، وعمل كل منها فى القيام بالتكليف وتمييز الإنسان بمنزل الكائن المسئول. فالإنسان يعلو على نفسه بعقله، ويعلو على عقله بروحه، فيتصل من جانب النفس بقوى الغرائز الحيوانية ودوافع الحياة الجسدية، ويتصل من جانب الروح بعالم البقاء وسر الوجود الدائم وعلمه عند الله، وحق العقل أن يدرك ما وسعه من جانبه المحدود، ولكنه لا يدرك الحقيقة كلها من جانبها المطلق إلا بإيمان وإلهام[٢٢].

وبهذا العقل، يكتسب الوجود الإنسانى أخلاقيته، فالقانون الأخلاقى لا يفرض نفسه على الإرادة، كما يؤثر الثقل على الأجسام، بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط، ويتجلى على شكل نظام أخلاقى، لا ضرورة طبيعية. وهذا هو السبب فى أن الأخلاقية تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة، وإلزامًا تمارسه الذات على نفسها، وتضحية بمظاهر الإشباع الذاتى للغرائز، فى سبيل الخضوع لأوامر العقل لمجرد أنه العقل. ونحن حين ننظر إلى نقائصنا ومظاهر ضعفنا ـ فيما يقول كانط ـ فإن تصورنا للقانون لا بد من أن يشعرنا بضآلة شأننا، ولكننا حينما نتحقق من أن هذا المبدأ الأخلاقى السامى كامن فى أعماق نفوسنا، فإننا لا نلبث أن نشعر بعظمتنا ورفعة شأننا. وعندئذ ندرك أن الأخلاق تضعنا فى مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة، ونفطن إلى أن الواجب هو الذى يميز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحرية عن مملكة الطبيعة بوصفها مملكة الضرورة[٢٣]. وعلى هذا يرى علال الفاسى ـ ولعله فى هذا يستلهم ديكارت ـ أن الحرية الحقيقية ليست هى حرية «الاستواء» أى الاختيار بين أطراف متبادلة القوة أو المسوغات، وإنما هى القدرة على اختيار الخير الأسمى بالذات. أما هذا الخير الأسمى عنده فليس سوى «المثل الأعلى الذى يعبر عن أفكار صحيحة، كل واحد مدعو لأن يضعها نصب عينيه ويختارها باعتبارها غاية لفعل نفسه»؛ وذلك: «لأن الحرية لا تعنى أن يفعل الإنسان ما يشاء ويترك ما يريد، فذلك

ما يتفق مع طبيعة شهوته ولا يتفق مع طبائع الوجود كما ركب عليه، ولكنها تعنى أن يفعل الإنسان ما يعتقد أنه مكلف به وما فيه الخير لصالح البشر أجمعين. وإيمان الإنسان بأنه مكلف هو أول خطوة فى حريته؛ لأنها أول تحمل للمسئولية التى ستناط به» (٢٤).

وحسب أفلوطين، فإن الحرية الحقيقية هى فى تسامى الإنسان إلى مستوى حرية العقل فى الخير وتخلصه من حرية الاختيار بين الخير والشر، أى حرية النقص. ومن ثم فإن امتناع الإنسان عن اختيار الشر سعياً للارتقاء نحو الخير - وفق النظام الكونى - لا يحرمه من حريته بل يحرره من ضحالة واقعة وصولاً إلى سمو الحكمة، إذ يستمر حرّاً كالقبطان الذى يسيِّر السفينة متصرفًا بحرية داخل المركب، بينما يظل مسئولا عن دوره فى رعاية المركب (٢٥). ويوافق الإسلام على ما ذهب إليه أفلوطين، ليكون الاندفاع نحو الخير نموذجًا للفعل الحر لدى الإنسان، فيما يكون وجود السيئ والشرير فى الكون شرطا لوجود الأحسن، أو لوجود الحرية نفسها، ومن ثم فإن الذين ينفون وجود الألوهية فى الكون بحقيقة وجود الشر، إنما يغفلون عن المعنى العميق للحرية الإنسانية، والعناية الإلهية معا، فالشر والنقص ضروريان للنظام الكونى؛ لأنهما ضروريان للحرية الإنسانية، التى هى ضرورية لمعنى وحقيقة استخلاف الإنسان على الكون.

٢ - حرية الخلق . . لا حتمية التطور

لم يستجب الإنسان - فى كل مراحل التاريخ - للعالم من حوله بالطريقة الداروينية، ولم يسلك أبدا كحيوان بارع محكوم بالضرورة. فقد أنتج محرماته ومقدساته، فنونه ومعتقداته، وكشف عن فهم للماضى وتطلعات للمستقبل، وعن رفض للقهر والحتم، وشوق إلى العدل والحرية، ما جعل تاريخنا البشرى على هذا النحو الجياش والدافق بالتغير، بالصعود والهبوط، والتقدم والتأخر، على نحو يلغى الحتم عن التاريخ، بقدر ما يلغى التطورية النشوئية عن الإنسان، ويفسح لحقيقة الخلق المكان نفسه من الوعى الذى تحتله أفكارنا عن الحرية والخير والعدالة، وهى الأفكار التى نناضل فى حياتنا من أجلها، بل ونضحى بهذه الحياة نفسها على مذبحها؛ لأن ذلك النضال وتلك التضحيات هى التى تمنح وجودنا معناه، كما يضفى الموت على الحياة قيمتها.

وقد لا يكون الفاصل الحاسم بين مملكة الحيوان وعالم الإنسان فاصلا بيولوجيا، إذ ربما لا يكون في جسد الإنسان شيء غير موجود في المستويات العليا من الحيوانات، فهناك شعور وذكاء، ووسيلة أو أكثر من وسائل الاتصال، وهناك الرغبة في إشباع الحاجات، والالتحاق بمجتمع، ولكنه يبقى «وجوديا» ـ رغم ذلك ـ على صعيد الوعي / الثقافة الذي هو من خصائص الإنسان وحده؛ لأنه الكائن الذي يحيا ويحس ويعرف ببصيرته أنه يحيا ويحس، كما يجعل من ذاته موضوعا لأبحاثه أو أحكامه، كما يميز بين الأفكار والعواطف الخاطئة والصائبة، أما الحيوان فيعيش ويحس دون أن يحكم على إحساسه وحياته؛ إذ ينقصه بعد من الأبعاد العميقة التي هي التعالي، فليست للحيوان أية حاسة تعينه على أن يتفهم الخطأ والصواب، القبح والجمال، الظلم والعدل، فهو لا يتعدى حاضره، ولا يحلم بتصورات خاصة لمستقبله.

هذا الفرق بين الطرفين لا يمكن رده إلى مجرد اختلاف في مراحل التطور فحسب، فهو ليس فارقا كميا في الدرجة، بل هو فارق كيفي في النوع. إن تطور الحيوانات قد يبدو منطقيًا متدرجًا يسهل فهمه، على العكس من تطور الإنسان البدائي الذي تستحوذ عليه محرمات ومعتقدات غريبة. فالحيوان عندما يذهب للصيد يسلك سلوكًا منطقيًا عقلانيًا جدًا. إنه لا يدع أدنى فرصة متاحة إلا اقتنصها. هنا، لا مجال للمعتقدات الخرافية أو ما يشبه ذلك. تعامل النحل أعضاء مجتمعها التي لا فائدة فيها بقسوة بالغة. إنها تقذف بها بكل بساطة خارج الخلية. ويعتبر مجتمع النحل أفضل مثل على دقة التنظيم في الحياة الاجتماعية التي تخلو تمامًا مما نسميه عادة بالإنسانية: كحماية الضعيف والمعوق، والحق في الحياة، والتقدير، والاهتمام . . . إلخ. وعلى هذا النحو كان الحيوان صائدًا ممتازًا، وكذلك كان الإنسان البدائي، ولكن الأخير وحده كان ـ في الوقت نفسه ـ المخترع الذي لا يَمَلّ، صانع العبادات والأساطير والمعتقدات الخرافية والرقصات، عابد الأوثان والباحث عن الله، إذ كان الإنسان دائم التطلع إلى عالم آخر، عالم حقيقي أو متخيل [٢٦].

هذا التباين الجوهري بين الإنسان والعالم ـ حتى في أكثر المراحل الإنسانية بدائية ـ هو وحده هو الذي يفسر لنا ظهور المحظورات، وأفكار النجاسة والسمو واللعنة

والقداسة، وغير ذلك من أفكار مماثلة لدى الإنسان، فلو كنا حقا أبناء هذا العالم، فلن يبدو لنا فيه شيء نجس ولا مقدس. فهذه أفكار مناقضة للعالم الذى نعرفه. وهى برهان على أن لنا أصلاً آخر نبعنا منه، وإن كنا لا نستطيع أن نتذكر شيئًا عنه. فالفعاليات البشرية عندما ترتقى إلى مستوى المعانى تؤنسن طبيعة الإنسان الحيوانية وتجعل من كل إنسان تجسيداً للشهادة فى العالم[٢٧]. ومن ثم تظل ظاهرة الحياة الجوانية، أو التطلع إلى السماء مستعصية على أى تفسير منطقى، ويبدو أنها نزلت من السماء «نزولاً حرفيّا». ولأنها ليست نتاجًا للتطور، فإنها تقف متعالية عنه مفارقة له. بعد دراسة لرسوم إنسان «النيندرتال ـ neanderthal » فى فرنسا استنتج «هنرى سيمل ـ Henri Simle »أن الحياة النفسية للإنسان البدائى لا تختلف إلا قليلاً جدّا عن الحياة النفسية للإنسان المعاصر. «حتى رجل الكهف الذى عاش قبل سبعين ألف سنة مضت عانى من هذا «الدوار الميتافيزيقى» وهو مرض الإنسان الحديث». ولو كان الإنسان ببساطة أكثر الحيوانات كمالاً، لكانت حياته بسيطة خالية من الأسرار، ولكنه ليس كذلك، إنه «دودة الأرض وابن السماء» [٢٨].

وكما أن الحيوانات ليست لديها فكرة عن المقدس أو الشر، فإنها لا تعلم شيئًا عن الجمال. واعتقاد العلماء بأن القرود يمكن أن ترسم ـ بناء على تجارب فى هذا المجال ـ ثبت أنه اعتقاد خاطئ. وأن ما قامت به القرود إنما هو مجرد محاكاة للإنسان. فما يزعمون أنه «فن القرود»(*) لا وجود له. وعلى العكس، نجد أن إنسان الكهوف عرف كيف يرسم وكيف ينقش على الجدران، وقد وجدت رسومه فى كهوف بالصحراء، وفى «ألتاميرا» بإسبانيا، وفى «لاسكو» بفرنسا، وحديثًا فى «ماشكا» ببولندا. وكثير من هذه الصور يعتقد أنها ترجع إلى أكثر من ثلاثين ألف سنة مضت. وقد اكتشفت مجموعة من علماء الآثار منذ فترة بعض الأدوات الموسيقية صنعت منذ عشرين ألف سنة بالقرب من مدينة «شيرنيجوف» بأوكرانيا [٢٩]. كما أن اختلاف الإنسان عن الحيوان يمكن أن يشاهد أيضًا فى تمرد الإنسان، فالحيوان لا يتمرد على مصيره الحيواني. الإنسان وحده هو الذى يتمرد، إنه الحيوان الوحيد الذى يرفض أن يكون حيوانًا. هذا النوع من التمرد فى جوهره عمل إنسانى، نراه أيضًا فى

(*) الإشارة هذه إلى بحث بارز للعالم السوفياتى «بوكين ـ bukin».

المجتمعات المتقدمة، حيث تحاول الحضارة ـ وهى حيوانية فى أصولها ـ تطبيق بعض الإجراءات غير الإنسانية فى الحياة مثل «التنظيم، والتجريد من الشخصية الفردية، والتكافؤ العام، والتماثل، وزِى الجماهير، وحكم المجتمع فوق الفرد . . . إلى غير ذلك» (٣٠).

يقول نيتشه فى إحدى كلماته: إن الإنسان قنطرة بين القرد والسوبرمان. غير أن القنطرة التى قصاراها أن تنقل الإنسان من قرد إلى سوبرمان لا توجد ولا يمكن أن توجد. فتلك قنطرة لا يبنيها القرد ولا يبنيها السوبرمان ولا تبنى نفسها بيديها ولا تبنيها الطبيعة التى قد تخطو من حالق الهاوية، وقد تخطو من الهاوية يمنة ويسرة إلى غير وجهة (٣١). وهنا تتجلى عظمة الخلق الإلهى، فبدون اللمسة الإلهية لما تحولت نتيجة التطور إلى إنسان، ربما كانت نتيجة التطور على الأرجح حيوانًا أكثر تطوراً، حيوانًا مثاليّا، أو كائنًا بجسم إنسان وذكائه، ولكن بدون قلب ولا حياة جوانية، ذكاء متحرر من وخز الضمير الأخلاقى، ربما كان أكثر كفاءة، ولكنه فى الوقت نفسه أشد قسوة حتى من إنسان فاوست الممسوخ، والذى يبدو كنصف إنسان ونصف حيوان.

ومن هنا تنبع أهمية رؤية المفكر الفرنسى المعاصر «تيار دى شردان» لحدود مفهوم التطور، وأساس تلك الرؤية هو النظر إلى التطور فيما قبل ظهور الإنسان نظرة تختلف عنه فيما بعد ظهور الإنسان، فأما قبل ظهوره فقد كانت القوة الباطنية الدافعة قوة طاردة، بمعنى أنه كلما ظهر جنس حيوانى معين إلى الوجود فهو لا يلبث أن يتفرق فى أنواع مختلفة يتميز كل منها بخصائصه برغم اشتراك الأنواع كلها فى أرومة واحدة. وأما بالنسبة إلى الإنسان فالقوة الباطنية الدافعة هى قوة ضامة أو جاذبة تدأب على تجميع الأطراف نحو مركز واحد حتى لا تتفرق أنواعًا كما حدث فى دنيا الحيوان والنبات؛ ولذلك لبث الإنسان بين سائر الكائنات الحية جميعا وحيدا فى كونه نوعا واحدا ولم يتكاثر أنواعا متباينة كما نرى ـ مثلا فى عالم الطير الذى تقرب أنواعه من تسعة آلاف ـ لكن الإنسان وإن صمد على مجرى الزمان نوعا إنسانيا واحدا فقد استعاض عن التنوع البيولوجى تنوعا آخر هو التنوع فى الثقافات، ومع ذلك فحتى هذا التشتت الثقافى سرعان ما يجد له دائما مراكز حضارية كبرى تجمع خيوطه فى قبضتها الواحدة فيظهر العصر وكأنه متميز بطابع فكرى واحد (٣٢).

ومن ثم فإن الطريقة الوحيدة لفهم التطورية النشوئية على أنها ممكنة وعملية، تكمن فى قصرها على ما يمكننا تسميته بـ «التطور داخل النوع»، أى داخل كل نوع من العوالم القائمة بذاتها، والمستقلة عن غيرها، فقد حدثت تطورات داخل التركيب الإنسانى حسب البيئة، والزمان، والتحديات، مثلما حدث فى عالم الحيوان من أدناه وأبسطه، إلى أرقاه وأعقده، وكذلك فى عالم النبات من أزهره إلى أثمره، بل وفى العالم المادى، حيث تؤكد الدراسات الجيولوجية على حدوث تحولات هائلة بين سطح اليابس والماء، وبين مساحة الحار والبارد، تغير معها شكل الأرض ومواطن الحضارات. ومن ثم يمكن فهم ما جرى من تطور لصورة الإنسان البدائى / الأول، باتجاه الصورة الحالية للإنسان الحديث الأكثر رقيا وتعقيدا بلا شك، ولكنه ليس منزوع الصلة بالإنسان الأول، كما أنه ليس وريثا لأى حيوان مهما كان نوعه أو درجة رقيه، وبهذا الفهم يمكن التوفيق بين قصة الخلق الإلهى للإنسان، التى تمنحنا الكرامة الشخصية، والحرية الفردية، مع صك استخلافنا على الكون، وبين العلم الحديث فى أكثر صورة تحررا وجذرية، لتأسيس عقلانيتنا المؤمنة أو الشاملة.

ولعل هذا الطريق هو الذى سار عليه - أو بالأحرى استبقه - بعض علماء الإسلام ومفكريه، فابن خلدون يصف تكوين العالم، مشيرا إلى نوع من التطورية - ولكن غير النشوئية، - تصل إلى أقصى درجات التعقل من داخل الدين كعادته فيقول: «إنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته. وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثمانى، وأولها عالم العناصر المشاهدة، كيف يتدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار، متصلاً بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد لأن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطًا . . . ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات - مثل النخيل والكرم - متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذى بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى

فى تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القردة الذى اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق الإنسان بعده، وهذا غاية شهودنا» (٣٣).

ويقول القزوينى فى كتابه «عجائب المخلوقات» بعد تقسيمه الأجسام إلى نام وغير نام، وهو ما يقابل اليوم تقسيمها إلى العضوى وغير العضوى، إن «أول مراتب هذه الكائنات تراب وآخرها نفس ملكية طاهرة، فإن المعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء وآخرها بالنبات. والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الفلكية . . » (٣٤).

ويقول ابن مسكويه إبان القرن الخامس للهجرة فى كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» تحت عنوان الأجسام الطبيعية : «إن الموجودات مراتب، وكلها سلسلة متصلة . . وكل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة، ثم لا يزال يترقى ويتعقد حتى يبلغ أفق النوع الذى يليه ، فالنبات فى أفق الجماد، ثم يترقى حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان. وكذلك الحيوان يبدأ بسيطا ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . . ».

ويستطرد ابن مسكوية إلى ذكر الحيوان بما يشبه قول المحدثين عن أسلحة الحيوان فى تنازع البقاء، فيقول: إن الحيوان « إن كان ضعيفا لم يعط سلاحا البتة، بل أعطى آلة الهرب كشدة العدو والقدرة على الحيل التى تنجيه من مخاوفه. وأنت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذى أعطى القرون التى تجرى له مجرى الرماح، والذى أعطى الأنياب والمخالب التى تجرى له مجرى السكاكين والخناجر، والذى أعطى آلة الرمى التى تجرى له مجرى النبل والنشاب . . . فأما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله ولقلة شجاعته ونقصان قوته الغضبية، ولأنه لو أعطيه لصار كَلاًّ عليه، فقد أعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة والختل والمراوغة كالأرانب وأشباهها . . . فأما الإنسان فقد عوض من هذه الآلات كلها بأن هدى إلى استعمالها كلها . . ». ثم يتدرج إلى أقرب حيوان إلى الإنسان وهو : «الذى يحاكى الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم كالقردة وما أشبهها، ويبلغ من ذكائها أن تستكفى فى التأدب

بأن ترى الإنسان يعمل عملا فتعمل مثله من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذه غاية أفق الحيوان التى إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة، خرج بها عن أفقه وصار فى أفق الإنسان الذى يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التى يستعملها والصور التى تلائمها . . »[٣٥]. ومن هنا يكتسب الإنسان كرامته وامتيازه:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء : ٧٠) .

* * *

الهوامش :

1- Karl Jaspers : Introduction to Philosophy. Serbocroation trans. (Beograd : Provcta, 1967) p. 158 .

نقلا عن : على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر ، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص ٨٣ .

٢ـ رسائل إخوان الصفا ، دار صادر ، بيروت ، د.ت . المجلد الثانى ، ص٤٥٧ . نقلا عن : د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص٢٥٥ .

٣ـ عباس محمود العقاد، الإنسان فى القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٣٤، ١٤ـ١٥ .

٤ـ كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ترجمة د. شوقى جلال ، مكتبة الأسرة ، القاهرة، ٢٠٠١، ص٤١، ٢٣ .

٥ـ المرجع السابق، ص٣٢ـ ٣٣ .

٦ـ د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ص١٣ ، ١٤، ١٥، ٢٦٢ .

٧ـ عباس محمود العقاد، الإنسان فى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٧٢، ٧٤ .

٨ـ المرجع السابق، ص١٢٩، ٨١ .

٩ـ الغزالى : تهافت الفلاسفة : ص١٠٨وما بعدها ، ص١٣٥ وما بعدها . وابن رشد : تهافت التهافت : ١/ ٦٠ وما بعدها . استشهد بهما د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص٤٤٥ .

١٠ـ د. سيد حسين نصر ، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة د. سيف الدين القصير، دار الحوار ، اللاذقية ، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص٨٩ .

١١ـ د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٤٦ .

١٢ـ جامع البيان (الريان) ، الجزء الثالث والعشرون ، ص١١٩ ، نقلا عن: د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سابق، ص٢٥٦ .

١٣ـ د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص٧٨ .

١٤ ـ المرجع السابق، ص ٨٢ .

١٥ـ د . زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣م، ص ٢٧٤ـ٢٧٥ .

١٦ـ ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٦٧، نقلا عن : د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ص ٩ .

١٧ـ د. محمد عثمان الخشت، كتاب مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص ١٨٩ـ١٩٠ .

١٨ـ د . زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، مرجع سابق، ص٣٦٦ـ٣٦٧ .

١٩ـ د. زكى نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨م، ص ٢٤٣ .

٢٠ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٦٠ .
٢١ـ د. زكى نجيب محمود، حياة الفكر فى العالم الجديد، مرجع سابق، ص ١٩ ـ ٢٠ .
٢٢ـ عباس محمود العقاد، الإنسان فى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٣١ـ٣٢، ٣٥ .
٢٣ـ د. زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ١٩٦٣، ص١٣٧ .
٢٤ـ علال الفاسى : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء، ١٩٦٣، ص٢٤٤ـ٢٤٥ .
نقلا عن: د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، مرجع سابق، ص ٣٨٠ .
٢٥ـ أفلوطين، ت ٣، ٢، ٧، ٤، ٦، ٨، نقلا عن: د. غسان خالد، أفلوطين .. رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، منشورات، مرجع سابق، ص١٩٨ ـ ١٩٩ .
٢٦ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٥٦ .
٢٧ـ د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤ .
٢٨ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٦٠ـ٦١ .

29- Albert Camus : "L'homme revolté (Paris : Gallimard, 1951) .

نقلا عن : على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٦٣ .

30- John Homo Ludens, a study of the play element in culture (Boston : Beacon Press, 1955) .

نقلا عن : على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٦٤ .
٣١ـ عباس محمود العقاد، الإنسان فى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٨٧ ـ ٨٩ .
٣٢ـ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م، ص٧١ .
٣٣ـ د. زكى نجيب محمود، ثقافتنا فى مواجهة العصر، مرجع سابق، ص ١٣٥ـ١٣٦ .
٣٤ـ عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، حققها وشرحها وعلق عليها د. على عبد الواحد وافى، طبعة مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع، سلسلة التراث، عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، جـ١، ص ٤١٠ ـ ٤١٢ .
٣٥ـ د. على عبد الواحد وافى، مقدمة ابن خلدون، المرجع السابق، هامش ٢٨٧، ص ٤١١ .

***

الفصل الرابع

الأخلاق.. توازن واقعي بين الروحانية والمادية

لعل أبرز ميزات التفكير الدينى الذى نشأ فى العالم السامى ـ أى فى أديان التوحيد الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام ـ هى أن مفهوم الإله أخلاقى، بشكل جوهرى. وما دام الله ذاته فى هذه النظرة إلهًا أخلاقيًا من ناحية الجوهر، فإن العلاقة بين الله والإنسان لا بد أن تكون ذات طبيعة أخلاقية أيضًا. وبتعبير آخر، إن الله يتصرف تجاه الإنسان على نحو أخلاقى، أى بوصفه إله العدل والخير. والمتوقع من الإنسان بناء على ذلك أن يستجيب لهذه المبادرة الإلهية بطريقة أخلاقية أيضًا. ولعله صحيح أن يهوه ـ أى الإله اليهودى ـ بعد موسى يسلك أحيانا كمنتقم، بعيدا عن السنن الإلهية، إلا أن ذلك يبقى محض تشويش وتشوه فى الفهم لدى نقلة / حفظة/ الكتاب المقدس، كما سلف البيان. ومن ثم فإن الخصيصة الأساسية للأديان السماوية الثلاثة هى أنها تمد المؤمن بمجموعة ضخمة من «قوانين» السلوك الصحيح التى «تأمر» آنًا بما يجب فعله و«تنهى» آخر عما لا يجوز فعله. ومن ثم كانت تلك القوانين الضابطة لسلوك المؤمن قبلية أو معطاة، تجىء «قبل» السلوك ذاته حتى إذا ما أراد السالك أن يسلك طريقًا ما وجد بين يديه «القانون» الأخلاقى الموجه له.

وتهدف تلك القوانين الأخلاقية ـ فى كل الأديان ـ إلى تحقيق مصلحة البشر جميعا حتى من غير المؤمنين بها، فالله هو رب الجميع، وسننه فى الخلق كونية، ومن ثم كانت قوانين الأخلاق عامة وشاملة وموحدة، ولهذا ربما كانت أكثر تعبيرا عن الفطرة الإنسانية، سواء من الأخلاق الذاتية الأنانية النفعية التى تفتقد تماما للغائية والمعنى، وتقع فى أسر الأنانية المجوجة. أو الأخلاق العقلية الصورية / أخلاق الواجب / العقل العملى التى نادى بها كانط، والتى تفتقد للعاطفة الحية، وتصطدم

فى غاياتها بسقف عالمنا المشهود والمحدود فلا تستطيع أن تستشرف الغايات البعيدة من ورائه. فبينما يؤكد النفعيون ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ أن أى شخص يطيع المعايير الأخلاقية فى وقت لا يطيعها فيه أحد، فإنه بذلك يتصرف ضد العقل. وبينما يحاول كانط تأسيس الأخلاق على العقل البحت، فلا تعدو محاولته أن تكون نوعا من التنظيم الاجتماعى أو قواعد القانون الوضعى ولو فى صورة مثالية، فإن الأخلاق الدينية تمتلك مثاليتها الخاصة، ودوافعها السامية إلى مقاومة الشر داخل نفس الإنسان، وفى العالم من حوله تحقيقا للعدل، بغض النظر عن الثمن الذى يدفعه المؤمن، أو المعاناة التى يتحملها فى سبيل تلك المقاومة، والتى قد تبدو ظاهريّا عملية شاقة، وربما مهمة خاسرة، ولكنها فى الجوهر أنبل مهمة على وجه الأرض يمكن للإنسان أن يضطلع بها؛ لأنها المهمة الأكثر تعبيرا عن مهمته الأساسية الكبرى كخليفة لله «الحق» على الأرض.

وربما تفسر لنا تلك المهمة بعض مشاهد عصية على الفهم فى إطار الأخلاق النفعية، ومنها مثلا «مشهد العدالة المهزومة التى تتعلق بها قلوبنا رغم هزيمتها». فأى شىء فى هذا العالم الطبيعى، المنطقى، العلمى، الفكرى، يمكن أن يبرر سلوك بطل يسقط لأنه ظل مستمسكًا بالعدالة والفضيلة؟ فإذا كان هذا العالم يوجد فقط فى المكان والزمان، وإذا كانت الطبيعة لا تبالى بالعدالة، وُجدت أم لم توجد، فإن تضحية البطل تكون بالتأكيد بلا معنى، ولكننا نستبعد أن تكون التضحية بلا معنى.. إننا نستحسن هذا العمل الغامض بكل جوارحنا دون أن نعرف لماذا؟ (1).

وبالطبع لا يمكن تفسير ذلك إلا فى ضوء حقيقة إيمانية وهى أن خسارة البطل، وألمنا نحن عليه، غير نهائيين، بل مرحليين، مرتهنين بعالم الشاهد، بينما الحساب قد يكون مربحا من منظور أشمل يجمع بين الشاهد والغيب، ويضيف العالم الآخر إلى العالم الراهن، ويجعل ما بعد الوجود امتداداً للوجود. فالأخلاق الدينية وحدها تستطيع أن تذهب خارج أسوار هذا العالم لإجراء محاسبة شاملة فيربح هناك الخاسر هنا، ويخسر هناك الرابح هنا لو كان ربحه قام على قاعدة من الظلم، وهكذا يصبح ما هو غير مفيد هنا مفيداً هناك، وما هو غير رابح هنا رابحًا هناك، ويجد أولئك الذين يراعون العجزة، ويعطون الفقراء، ويقاومون الشر، ما يجعل

لسلوكهم معنى إلهيّا، كما يجد من يتألمون لمشهد البطل المهزوم لشعورهم النبيل هذا مغزى عقلانيّا .

وتفسر لنا هذه الحقيقة «الإيمانية» أيضا ما نشاهده ونسمعه من عيون تبكى وزفرات تصعد، وقلوب تخشع لواعظ الدين وحده، فيما يعجز عن بلوغه أو إحداثه مبدعو الأدب، ورواد الفكر، وزعماء السياسة مهما علت أقدارهم، وتعمقت أفكارهم، وتأنسنت دعواتهم. ذلك أنها تبقى قاصرة عن بلوغ تلك المنطقة الجوانية العميقة التى تبلغها وتقود إليها العقيدة الدينية حيث الإيمان بوجود إله سماوى قوى، قادر، كامل، يكشف عن المثل الأعلى ويعطى قبسا لما يجب أن تكون عليه التصرفات والأعمال والعلاقات والقيم، إنما يفجر باعث الضمير كتجلّ للحضور الإلهى فى نفس الإنسان، يؤدى إلى خشيته ومراقبته، خوفا من عقابه، وأملا فى ثوابه والرغبة فى طاعته. وبقدر عبقرية الدين فى تصوير الله، بقدر ما ينعكس ذلك فى عمق الضمير الإنسانى وحيويته.

والدين قد يكون عقلانيّا فى جوهره، وقد يصوغ أخلاقياته على نحو عقلانى يمكن معه تبريرها أو تفسيرها، وربما أكدت نظرية الحسن والقبيح عند المعتزلة على هذا المنحى التوفيقى بين العقل والإيمان فى صياغة الأخلاق الإسلامية، إذ تذهب إلى: أن العقل الإنسانى يدرك الواجب؛ لأنه حسن ينبغى أداؤه، ويدرك القبيح؛ لأنه ما ينبغى عدم فعله أى تركه، وهذا الإدراك العقلى قبلى يكتفى العقل بالعلم به علمًا «صوريّا» - كما يقول كانط - أما إدراك واجب معين، أو الكشف عن وجه الحسن أو القبح فى كل فعل بعينه، فيتم بالعقل أيضًا، ولكنه عقل يجد أن رسالات الرسل تأتى مؤيدة له، مفصحة عن تفاصيله، محددة لأعيانه، ومن المحال أن يخالف ما يأتى بطريق الرسالة الإلهية العقل الذى ركبه الله فينا. وعلى هذا فإن من الواجب النظر والتأمل فى الصفة التى يتقرر بها الحكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح: «فمتى كشف العقل عن وجه من وجوه القبح فى الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلا أو عبثا أو حصول ضرر يوفى على النفع أو ألم غير مستحق، علم أنه من المقبحات العقلية، ومن ثم علم قبحه باضطرار، واستحقاق صاحبه الذم عليه. ومتى علم فى الفعل انتفاء وجوه القبح عنه أو حصول نفع يوفى على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة، علم حسنه باضطرار، فالمستدل فى حاجة إلى الاستدلال ليعرف ما

من أجله يحسن الحسن، ويقبح القبيح، وفى حصولهما فى بعض المواضع والأفعال، ولكنه متى علم ذلك بالعقل علم عنده الحسن أو القبح ضرورة [٢].

ومن ثم فأخلاق العقل العملى أو الدين العقلى ـ حسب كانط ـ ليست بالضرورة نقيضًا للأخلاق الدينية، بل ربما كانت خطوة على الطريق الصحيح إليها. فالأخلاق العقلانية، وحتى القواعد القانونية الجيدة والعادلة قد تحوى من المبادئ المشتركة ما يصون حياة البشر جميعا، ويحقق سعادتهم كالأخلاق الدينية سواء بسواء، ولكنها تفتقد فقط إلى وازع الضمير الذى يردع الإنسان عن الشر ويدفعه إلى حب الخير والانقياد إليه، طمعا فى الثواب الإلهى، أو خشية العقاب يوم الحساب، إذ من دون الوازع الإلهى تختل القيم، وتذوى الأخلاق، مع غياب فكرة الضمير.

والضمير كما يراه «جان جاك روسو» صوت سماوى يناجيه بقوله: «أيها الضمير! أنت غريزة إلهية، وصوت سماوى خالد، ومرشد أمين لكائن جاهل محدود، ولكنه ذكر وحر، أنت حاكم لا يخطئ حكمه على الخير والشر، مما يجعل الإنسان شبيهًا بالله!. أنت الذى تصنع سمو طبيعته وأخلاقية أفعاله، بدونك لا أستشعر فى نفسى شيئًا يسمو بى فوق الدواب، اللهم إلا الامتياز البائس لضلالى فى أخطاء بعد أخطاء بمساعدة ذهن بلا قاعدة وعقل بغير مبدأ» [٣].

وكما يعرّفه معجم لالاند هو «خاصية العقل فى إصدار أحكام معينة تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة. وحين يتعلق هذا الضمير بالأفعال المقبلة، فإنه يتخذ شكل صوت يأمر أو ينهى، وإذا تعلق بالأفعال الماضية، فإنه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور والرضا أو الألم والتأنيب» [٤]. وفى نفس الاتجاه يقول جبريل مادينيه: «إن الضمير الأخلاقى ليس علم الخير، وليس معرفة نظرية، على الرغم من كونه يحتوى على عناصر منها، وأنه ابتداء من معطياته تتكون النظريات الأخلاقية. إنه عاطفى بالمعنى الواسع لهذا اللفظ، وهو فى وقت واحد معًا: عقلى، وعملى، وعاطفى، إنه إرادة ونور. ويتبدى لنا على أنه تذوق الخير والشر، وخصوصًا كنفور من الشر، ورد فعل تلقائى من جانب الأنا كله وانعكاس لعاداته وطبعه وتربيته ودرجته الحالية من الأخلاقية» [٥].

وإجمالاً يدلنا الضمير الأخلاقى على الشعور بالمبادئ، والتمييز شبه الغريزى لقيمة الفعل الحاضر.. وهو كما يعبر عنه ماثيو أرنولد: «الإيمان بذلك الشيء الذى

هو غير ذواتنا والذى يعمل من أجل الخير». وكما يراه هرمان راندال: «هو جهادنا مع المسيح لتحقيق العدالة والمحبة، حيث نعرف الله حقيقة ويصبح الدين نوعا من الشوق الأخلاقى أو الإرادة الإلهية»(٦). ذلك أن المؤمن الخير الذى يحقق منهج الله فى حياته، ويجاهد لتحقيقه فى حياة البشر الآخرين، يجد شعوراً داخليا مكافئًا من الرضى والسعادة فى هذه الدنيا، قبل أن يجد جزاءه المدخر له فى الآخرة. هذا الشعور ناشئ عن إحساسه الذاتى العميق بأنه يرضى الله فيما يفعل، وعن شعوره الجوانى الأعمق بأن الله يرضى عن جهاده الخير . . . وهى شهادة من ذات البنية الحية على أن الله جعل التكوين الفطرى للإنسان يجد جزاءه الحاضر فى كفاح الشر والباطل، ونصرة الخير والحق، فالعوض عن هذا الكفاح المضنى كامن فى ذات الفطرة وفى الاطمئنان إلى حسن الجزاء فى الدنيا والآخرة. ولهذا الاطمئنان أثره حتى قبل يوم الحساب الختامى عند البعث: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨).

ومن ثم، تأتى أهمية الدين الصحيح، إذ بدونه يغيم معنى الوجود فى عقل الإنسان وتتمزق روحه ويصعب عليه التفريق بين الخير والشر ما يقوده إلى الضلال، ويدفع به إلى الهاوية، وبحضوره يتضح للعقل حقيقة وجوده، ويتبدى للإنسان مجلى غاياته البعيدة، وتتوفر له مقومات الوحدة بين شقى كيانه المادى والمعنوى. ولكل ذلك، فإن الدين وحده يضمن لنا قيما أخلاقية مطلقة ومعايير راسخة غير مشروطة تقاس إليها أفعالنا حتى لا نقع فى أسر النسبية الأخلاقية أو النزعات العدمية.

وربما لا يكشف هذا الغيم، ويشى بسر هذه الوحدة، عقيدة أو دين بقدر ما تكشف وتشى عقيدة التوحيد فى الإسلام، والتى تمنح الإنسان رؤية عميقة لموقعه، ودوره فى الوجود، وتصوغ له رؤية أخلاقية خاصة تتأسس على التواصل بين الدنيا والآخرة، ومن ثم التوازن بين الجسد والروح، ولا يعدو هذا الفصل محاولة لاستقصاء هذا التواصل وذاك التكامل.

ففى **المبحث الأول**: «**الشاهد والغيب . . تواصل وجودى**» ثمة محاولة للكشف عن ركائز الأخلاقية الإسلامية التى منحتها خصوصيتها وهى ـ فى اعتقادنا ـ ثلاث أساسية «البعث / الخلود، والعدل، والضمير» تتشارك جميعها فى محاولة التقريب

بين طرفى الأنا المتعالى والحسى. وكذلك بين طرفى العالم المثالى، والواقعى، لتبلور لنا نموذجًا لـ «الإنسان الربانى» يقوم على التواصل وملء الفراغ الواسع بين السماء والأرض كشقين للوجود. ذلك أن الإسلام - كسائر الأديان السماوية - ينشد السمو بالإنسان إلى ذروة الكمال المطلق، ولكنه إذ يسعى إلى ذلك يعلم تمامًا أن الإنسان قد جبل على النقص، فلا يطالب المسلم بما يفوق طاقاته النفسية والعقلية، بل يعترف بحدودها قبل أن يسعى إلى رفع مستواها. والإسلام هنا لا يلغى دوره الفاعل فى تشكيل ملامح الأخلاقية الإنسانية، ولا يتنازل عن طموحه إلى صناعة الإنسان «الرشيد» الذى يستحق الخلافة على الأرض، ولكنه لا يرى هذا الإنسان فى صورة «حكيم» منسحب من العالم الأرضى، منصرف إلى الانشغال بعالم نورانى سماوى، كما لا يراه فى صورة شهوانى مشغول دوما بالعالم الأرضى، ومنغمس أبدا فى الملذات، بل فى صورة إنسان «عادى» يسعى إلى تطوير حياته على الأرض، وصياغتها - قدر الممكن - حسب إلهامات السماء.

ولعل هذه النزعة الواقعية التى توازن بين عالمى الشاهد والغيب، هى التى منحت الأخلاق الإسلامية تاريخيتها، وحملت الشاعر الفيلسوف محمد إقبال على القول «بأن نبى الإسلام يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث فهو بتاريخ رسالته ومصدرها من العالم القديم، وبالروح التى انطوت عليها من العالم الحديث» حيث تجمع الأخلاق الإسلامية بين أصالة الثبات الناجم عن اليقين بالوجود الإلهى، وبين مرونة التحول المنبثقة عن الإيمان بالتغير وربما التقدم. وهذا الجمع - بما يتطلبه من وضوح فى الإدراك - هو عمل العقل كضابط إيقاع للوجود الإنسانى.

وفى **المبحث الثانى**: «**الروح والجسد.. توازن إنسانى**» يختتم الكاتب استقصاءاته للنموذج الأخلاقى فى الإسلام مؤسسًا على رؤيته التواصلية بين الشاهد، الغيب، رؤية أخرى توازنية بين شقى الكيان الإنسانى ذاته، الروح والجسد، لا تختزل حضور أى منهما، أو تتحيز ضده، اعترافا بالطبيعة المركبة للإنسان، وسعيًا إلى تعليتها وترشيدها والحفاظ على تألقها الفطرى بدلا من محاولة كسرها أو معاداتها أو تجاهلها، على نحو قد يضع الأخلاق فى علاقة تضاد مع الفطرة.

ولا توجد صورة لهذه المصالحة بين الجسد والروح أوضح من «الصلاة»، و«الزواج». ففى الصلاة نجد ذلك الإلهام الذى يربط بين الوضوء والحركة من ركوع وسجود كعناصر مادية من ناحية، وبين بقية أركانها الروحية من تسبيح وتهليل وآيات قرآنية من ناحية أخرى فى وحدة شاملة تسمى «الصلاة الإسلامية». وأما فى الزواج فيتم تجاوز ثنائية روح - جسد، من خلال تحقيق الاندماج بين ثنائية: رجل - امرأة بحيث يتحقق الإشباع الطاهر، بعيدا عن التشظى والحرمان والصراع بين الجنسين اللذين يمثلان الثنائية الأساسية للوجود البشرى. فالإسلام لا يبيح فقط العلاقة الجنسية المشروعة بين الرجل والمرأة، بل يوصى بها ليتمتع كلاهما بممارسة هذا الحق الطبيعى، فليس ثمة رفض أو تحريم أو احتقار موجه ابتداء إلى الجسد بما أنه جسد، وإلى غرائزه وحاجاته بما أنها غرائز وحاجات تقف فى طريق الروح، وعلى هذا النحو تتجاوز كلمة «إسلام» مجرد كونها وصفًا للأركان الخمسة المعروفة، لتعدو تسمية لمنهج يؤلف بين المبادئ المتعارضة، ومن ثم نجد انسجامًا فطريًا بين الإنسان والإسلام، هو جوهر ما ندعوه هنا بـ «كونية الإسلام».

* * *

مبحث أول: الشاهد والغيب .. تواصل وجودى

حتى يحقق الإنسان وجوده الأفضل لا بد أن يتخطى إدراكه محض غاياته الحياتية المباشرة إيمانا بأن وراء هذه الغايات القريبة غايات أخرى وراء الحياة، ربما كانت أهم وأبقى. فإذا آمن بذلك إيمانا حقيقيًا كاملا أقدم على التضحية بكل ما فى وسعه من طاقة من أجل ما هو أسمى وأعلى. وأما إذا وقع فى أسر الغايات الحياتية وحدها، فسوف يفتقد ذلك الإيمان الواثق المتكامل الذى يمنحه معنى لوجوده . . ويحفزه على التجاوز الواثق لمصاعب واقعه . . ويفض المغاليق أمام بصيرته ليرى أبعد من حدود بصره.

والدين هو بالضبط ذلك الإيمان العميق بما وراء الحياة، وما فوق الوجود، كونه تجاوزاً للوجود الظاهر الحاضر وإيمانًا بوجود أبدى لا زمانى مجاوز للآنى والمكانى المشاهد. وربما تفاوتت حظوظ الأديان، وتباينت قرائحها وقدراتها بل ورغباتها إزاء قضية تنظيم المجتمعات، أو بناء الدول وإجمالا درجة تحكمها فى حركة الحياة الواقعية. ولكنها جميعا تتفق على الاهتمام بالروح الإنسانية، ولا تتنازل قيد أنملة عن إلهام «البعد الجوانى» الحقيقى للإنسان؛ لأن جل الأديان تعتبر النفس الصالحة هى البرنامج المفضل، وهى الدائرة الأولى لكل إصلاح، كما تعتبر أن الخلق القوى الأصيل هو الضمان الخالد لكل حضارة؛ لأن الحضارة كبناء راسخ متكامل لا يمكن لها أن تنهض إلا على الإنسان كروح شماء متسامية.

أولا: ركائز الأخلاق الإسلامية .. الخلود .. العدل .. والضمير

لا يقتصر التوحيد الإسلامى على كونه تصورا عقليًا للألوهية، بل يمتد ليصبح

تأسيسا أخلاقيّا عميقا للوجود البشرى كله، عندما يدعو الإنسان إلى الإيمان بقوة غيبية فائقة، وإلى الإيمان بوجود إله متعال، وجوده مصدر كل وجود، وسلطانه أعلى من كل سلطان، وإلهاماته مصدر كل علم وعرفان. فهنا يكون «الله» هو المبدأ الأول لكل فعل خيّر أو خلق جميل، يمارسه المؤمن بتقوى باطنية، وعن اقتناع داخلى دونما حاجة لشعائر أو طقوس أو مظاهر خارجية. كما يصبح جل وعلا هو القيد الأول على كل فعل شرير أو قبيح، يتجنبه المؤمن حتى لو انتفت عنه رقابة القانون؛ لأن الحضور الإلهى المطلق هو وحده الذى يجعل الخير حسنًا فى ذاته، والشر قبيحًا فى ذاته دونما حاجة إلى ثواب وعقاب دنيوى، أو إلى ترغيب وترهيب سلطوى. فإذا غاب الله غاب معه الإيمان باليوم الآخر، وصار الإنسان محورا لذاته ورغباته، ما دامت الحياة بغير غاية عليا، وصار وجوده بها فانيًا ولا وجود بعده، ويغدو أكثر ما يحفزه ويرنو إليه فى حياته أن يعب منها قدر ما استطاع، وعلى غير مهل، ومن دون اكتراث، ولو قاده ذلك إلى أن يطحن غيره فى سبيل بقائه هو، فتذوى لديه كل قيمة أخلاقية، وتحل محلها أنانية بشعة واستعلاء مقيت على الآخرين.

ولعل هذا هو الحال عند إنسان «داروين» الذى ينتفى لديه الحضور الإلهى، ويغيم عنده معنى الوجود فى «الصراع من أجل البقاء» حيث لا يفوز الأفضل بالمعنى الأخلاقى، وإنما الأقوى والأفضل تكيُّفًا مع قوى الطبيعة الخارجية فيقهر الأقوى الأضعف، بل ويخطمه.. « فإنسان داروين قد يصل إلى أعلى درجات الكمال البيولوجى، ولكنه يظل محرومًا من السمو الإنسانى الذى لا يكون إلا هبة من عند الله الذى يدعونا إلى حماية الأضعف والأقل مقدرة، وإلى الإشفاق عليه والعناية به. ومن ثم كانت الأخلاق والطبيعة فى تصادم منذ البداية، فهذا هو صوت الطبيعة يقول: « تخلص من الضمير ومن الشفقة والرحمة، تلك المشاعر التى تطغى على حياة الإنسان الباطنية، اقهر الضعفاء واصعد فوق جثثهم... »(٧). وأما صوت الأخلاق فيقول على العكس: ارحم الضعيف ولا تزهو بقوتك، وارحم الفقير ولا تغتر بثروتك، لأن الفضل فيهما هو فقط لله، أما فضلك أنت فليس إلا حسن التصرف فيهما. وهذا أمر سوف تحاسب عليه عند البعث، حيث الإيمان باليوم الآخر يمثل الأساس المكين للنزعة الأخلاقية فى الإسلام؛ لأنه يؤسس لركائز ثلاث غاية فى الأهمية لصيرورة الوجود الإنسانى:

الركيزة الأولى: هى الخلود، أى الحياة بعد الموت والنشور من القبور حيث يبعث الناس جميعا بعد موتهم بأجسامهم ليحاسبهم الله على أعمالهم فى دنياهم، فإمّا إلى الجنة وإما إلى النار. ومن الأدلة النقلية التى أوردها القرآن على البعث والخلود ذلك الدليل المذكور فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥) ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٦) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ (الحج: ٥-٧).

وعندما جادلت قريش الرسول طويلا فى البعث بالأجساد، فإن الله تعالى رد عليهم فى سورة الإسراء: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا (٤٩) قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا (٥٠) أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (الإسراء: ٤٩-٥١).

هذه الآيات الكريمة تقدم لنا فى دقة وإعجاز برهانين اثنين على البعث والنشور: **أولهما**: أن الذى استطاع إيجادنا أول مرة فى هذه الحياة الأولى، لهو قادر على إعادة إيجادنا مرة أخرى فى حياة ثانية، فيصبح الدليل على الحياة الثانية هو حياتنا الأولى ذاتها. ولا شك أنه ما من شىء أبعد عن العقل والمنطق من أن نقر بوقوع أمر (الآن)، ثم نرفض الاعتقاد فى إمكانية حدوثه مستقبلا!. أما **البرهان الثانى**: الذى تقدمه لنا آيات سورة الحج، فهو مثال واقعى، نلمسه جميعا فى الواقع التجريبى، ذلك أن الأرض الميتة، ينزل الله تعالى عليها من السماء ماء فيحييها. أفليس الذى أحياها بعد موتها بقادر على أن يحيى الموتى؟ (الحج: ٥-٧). وهكذا فإن عقيدة البعث والخلود تشكل مقوما محوريا فى التصور الإسلامى، وإذا كانت عقيدة التوحيد تؤكد المساواة بين البشر، وترفع التفاضل بينهم، إلا بالتقوى، فكذلك عقيدة البعث تدفع الناس للعمل الصالح وتحثهم على الابتعاد عن الشر؛ لأنهم يعلمون أنهم سيحاسبون على كل عمل أو قول.

ولقد كان مفهوم «بعث الموتى» من بين المفاهيم الأكثر إثارة للجدل بين المكيين فى الأيام الأولى للإسلام، حيث رد الكثير منهم بإنكارها إنكارا مطلقا، مستهزئًا بما جاء به القرآن عن البعث: ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (يس: ٧٨). فهذه الجملة الموجزة تلخص موقفهم تجاه هذا المفهوم. لقد كان ـ من وجهة نظرهم ـ هراء خالصًا أن يعودوا إلى الحياة ثانية فى هيئة جسدية بعد زمن طويل من تحولهم إلى عظام بالية. وغالبًا ما أعلنوا رفضهم هذه التعاليم بوصفها ﴿أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام: ٢٥) و﴿أَضْغَاثُ أَحْلامٍ﴾ (يوسف: ٤٤)، وإذا حدث شىء كهذا فلن يكون ـ كما يقولون ـ سوى ﴿سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة: ١١٠). ولا شك فى أن لموقفهم هذا تجاه مفهوم البعث الجسدى مصدره وجذوره التى تمتد بوضوح إلى رؤية هؤلاء الناس العامة والأساسية للعالم، والتي يشير إليها القرآن صراحة بآية كثيراً ما يستشهد بها: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤)... ففى أعماق هذا الموقف نغمة عدمية عميقة، إنها عدمية أتت من قناعة شديدة الرسوخ بأنه لا يمكن أن يكون ثمة شىء بعد الموت. وهذه العدمية هى التى دفعت عرب الصحراء أخلاقيّا إلى مذهب اللذة، حيث ركز المكيون بشكل حصرى وكامل على النجاح الاقتصادى فى هذا العالم. لقد كانوا باختصار تجاراً أذكياء بارعين، ورجال أعمال ذوى أفق تجارى واسع، وليس لديهم رغبة على الإطلاق فى معرفة شىء عن الحياة القادمة (٨).

هذا التسليم بالبعث والخلود يبقى صعبا على الفلاسفة الماديين المنكرين للروح إطلاقًا، أو الدهريين الذين ينكرون بقاء النفس بعد الموت إن سميناهم من جهة الوجود. أو الحسيين أو الواقعيين أو التجريبيين المنكرين لما يعلو على التجربة أو إدراك الحواس إن سميناهم من جهة المعرفة، كما يصعب فهمه تماما من قبل أشياع نظرية وحدة الوجود من قدماء الهنود إلى أيامنا، والقائلون بعودة النفس إلى «الكل المطلق» وفقدانها الشعور بذاتها فيه. ولكنه ـ أى الخلود ـ يبقى أمرا مفهوما تماما لكل من يؤمن بالله، فما دمنا قد سلمنا بوجود الله، فإن الإيمان باليوم الآخر ـ وهو الركن الخامس للإسلام ـ يعدو قرينة، ويصبح الإيمان بالبعث والحساب والثواب والعقاب ضرورة، بل يصير الخلود طريقا إلى تكريس أمرين أساسيين:

أولهما: هو «تعادلية الكون» للمحافظة على كل ما أوجده الخالق . . فكما أوصى الله فى قرآنه بعدم الغلو والإسراف، وبالعدل؛ لعدم الإخلال بالتعادل الضرورى لعناصر البقاء من أضخم الكواكب إلى أصغر الخلايا . . . . إذ لا طغيان لموجود على موجود . . فإن الله لا يلغى وجود ما أوجده، ولكنه يغير صفة الوجود، وما نسميه الموت ليس إلغاء للوجود، بل تغييراً لصفته، ونقله من وجود دنيوى إلى وجود أخروى (٩).

وثانيهما: هو عقلانية الوجود البشرى؛ لأن البعث إذ يرتكز على الحضور الإلهى المطلق، فى مقابل الوجود الإنسانى التاريخى، إنما يلغى الحاجة إلى النظريات الإشراقية اللاعقلانية التى سعت إلى تفسير وجود الشر ومعناه والعقاب المترتب عليه، فمع الإيمان بالبعث والخلود يمكن أن تؤجل عملية التكفير عن الخطايا إلى يوم الحساب، ومن ثم «لا تكون هناك فائدة ترجى - عقلية أو خلقية - من النظرية المعروفة بالتقمص أو التناسخ، والمراد بها انتقال النفس العاطفة من بدن إلى آخر، أو إلى بدن حيوانى أو نباتى، على ما هو مأثور عن الهنود والفيثاغوريين وأفلاطون بحجة التطهير من أدران الشر (١٠) إذ لم تعد هناك ضرورة للتكفير عن الآثام والذنوب فى عالم الشاهد.

والركيزة الثانية: هى العدل . . فقد تسمح الأوضاع بظهور الطغاة والظلمة والفسقة من ذوى السلطان أو الثروة الذين يُرَوعون الآمنين، وينتهكون المحارم، ثم يموتون فى أوج سلطانهم دون أن تنالهم يد العدالة أو يدفعوا ثمن شرورهم، وقد يضطر ضحاياهم - إن جهلا وإن قهرا - لتشييعهم فى مواكب مهيبة ودفنهم فى مقابر وهياكل يقف الحرس عليها ليل نهار خضوعا لأسلافهم وورثتهم من ذوى الجاه أو المال وقوة البطش . . فإذا جاز أن يقتصر الأمر على هذه الحياة الظالمة لتهدم كل معنى للحق، وكل مبنى للعدل.

وإزاء هذه المشكلة يقف الوعى الأخلاقى الذى يتأسس على الدين العقلى المحض أو نظرية الواجب الكانطية حائرا، يخشى من عدم وحدة الفضيلة والسعادة فى هذا العالم الشاهد وذلك عندما يلاحظ معاناة الناس الأخيار، بينما الذين يفتقرون إلى الأخلاق ينعمون. ويدرك - من ثم - أن الطبيعة لا تتماشى دوما مع الأخلاقية،

ويعانى هذه المشكلة باعتبارها ظلما لا يستطيع أن يقبله، ويصر على أن «الانسجام بين الأخلاق والطبيعة مفكر فيه على أنه كائن بالضرورة، أى مفترض، ويفهم هذا الانسجام على أنه ليس «رغبة» وإنما «مطلب للعقل» (١١). ما يعنى أن الأخلاق العقلية قد عانت المشكلة، ولم تجد حلاً شافيًا فى الحقيقة، فتغاضت عن المشكلة، عن طريق افتراض حل صورى يلبى حاجة العقل البشرى إلى الانسجام، والانتظام، ولكنه لا يحل حاجة الوجود البشرى إلى الحق والعدل.

هذه الحاجة إلى العدل، وإحقاق الحق لا يمكن تلبيتها نظريًا، وأخلاقيًا إلا عبر الإيمان باليوم الآخر كميعاد لهؤلاء الظالمين مع العدالة الإلهية، وبدونه يتهدم معنى الحق، ومبنى العدل: «فلكى يكون الواجب الخلقى مفهومًا وفعالاً، يجب أن يكون الإنسان خالداً حقًا، وإلا فليس فى الحياة الأرضية جزاء كاف على الأفعال الخلقية، لا من جهة الطبيعة؛ لأنها غير خلقية، غير مميزة بين الأفعال وغير مقدرة للجزاءات، ولا من جهة المجتمع ؛ لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة، وهو مبنى على الخداع، ولا من جهة الضمير؛ لأنه لا يحكم على نفسه، بل يحاول جهده التنصل من التبعة والتملص من العاقبة» (١٢). ومن هذه الأوجه الثلاثة ما أكثر ما يشقى الصالح وينعم الطالح ! فلا بد إذن من رادع قوى يتجاوز هذه الحياة الأرضية.

وهنا لا يبقى من سبيل إلى رادع قامع للشهوة والهوى إلا أمر واحد هو الاعتقاد بالألوهية، أى الإيمان بأن للعالم صانعًا عالًما بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس، سامى القدرة، واسع الحول والقوة قدر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه فى حياة بعد هذه الحياة، أى فى اليوم الآخر، فهذا الاعتقاد: «وازع قوى يكبح النفس عن الشهوات ويمنعها عن العدوان، ظاهره وخفيّه، ويمحو أثر الغدر ويستأصل مادة التدليس. وهو أفضل وسيلة لإحقاق الحق والتوقيف عند الحد. وهو كذلك مجلبة للأمن ومتنسم للراحة. وبدونه لا تقرر هيئة للاجتماع الإنسانى ولا تلبسن المدنية سربال الحياة ولا يستقيم نظام المعاملات ولا تصفو صلات البشر من شائبات الغل وكدورات الغش» (١٣).

وهكذا يقدم الإيمان باليوم الآخر معينا أكبر للإنسان على «ضبط» شهواته، وللبشرية تصوراً يضبط وجودها، ويساعدها على التخلص من نوازعها العدوانية.

ففى التصور الإسلامى لليوم الآخر أن الناس يقومون من قبورهم لرب العالمين حفاة عراة، وتدنو منهم الشمس، ويلجمهم العرق، وتنصب الموازين فتوزن فيها أعمال العباد، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون. ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم فى جهنم خالدون. وتنشر الدواوين وهى صحائف الأعمال، فثمة من أخذ كتابه بيمينه، ومن أخذ كتابه بشماله، أو من وراء ظهره، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء: ١٣-١٤). ومن ثم يتقبل المسلم ما فرضه الله من قيود غير شاعر بالحرمان؛ لأنه مطمئن إلى أن كل متاع زائد عن الحد يتركه الإنسان فى الدنيا طاعة لله سيعوض عنه فى الآخرة أضعافًا مضاعفة فى جنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين، فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . . . وأن كل ما أمر الله به فهو خير، وكل ما نهى عنه فلا خير فيه وإن زينته الشهوة للإنسان . . إذ يدخل «الإيمان» فى القسمة فيرطب من جفاف المقابلة بين الأخذ والعطاء، ويخلع على القضية كلها معنى أن يكون الحس الإنسانى المستجيب لهواتف الطبيعة الأصيلة مستجيبا قبل كل شىء وبعد كل شىء لضوابط هذه الطبيعة، ولعناصر تعليتها وترشيدها والارتفاع بها إلى أوج الاتصال بالسماء، وهذه هى رسالة الإسلام (١٤).

وأما الركيزة الثالثة: فهى الضمير، ذلك أن العبادات فى كل الأديان تنطوى على أغراض متشعبة يصعب حصرها؛ لأنها تقابل أغراض الدنيا جميعا بأغراض الدين. ولكننا قد نجمعها جهد المستطاع فى تنبيه المتدين على الدوام إلى حقيقتين لا ينساهما الإنسان فى حياته الخاصة أو العامة إلا هبط به النسيان إلى درك البهيمية واستغرق فى هموم مبتذلة؛ **إحداهما**: هى وجود الروح الذى ينبغى أن تشغله على الدوام بمطالب غير مطالبه الجسدية وغير شهواته الحيوانية. **وثانيتهما**: هى الوجود الخالد الباقى إلى جانب وجوده الزائل المحدود فى حياته الفردية، ولا مناص من تذكير الفرد بهذا الوجود الخالد الباقى، إذ من العبث أن يبذل الإنسان جهدا للترقى من مرتبة البهيمية إلى مرتبة تعلوها إن جاز أن يعيش أيامه يوما بعد يوم وهو لا يذكر أنه مطالب بواجب أكبر من واجب الساعة أو اليوم أو مطالب العمر المحدود بحياته

الفردية [١٥]، لأن الحضور الإلهى الشامل ـ وحده ـ هو ما يدفع الإنسان إلى تكييف سلوكه مع معتقداته، عندما يحيا الشعور بوجود الله فى كل مكان وزمان، وهو الأمر الذى يجعل الضمير فى الإسلام بمثابة إلهام صادق ينبع من خشية الله الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، فمهما تخفى الإنسان واستتر فإن عين الله ساهرة ترقبه وتحصى حسناته وسيئاته: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (سورة ق: ١٦). وهكذا لا يكون هناك أى سبيل للخداع أو التزييف، وتصبح الأخلاق الإسلامية التزامًا أكثر منها أوامر ونواهى إذ تقوم على حب الله وطاعته والولاء له؛ لأن الإكراه على الفضيلة لا يصنع الإنسان الفاضل، كما أن الإكراه على الإيمان لا يصنع الإنسان المؤمن، حيث الحرية النفسية والعقلية هى أساس المسئولية، والإسلام يقدر هذه الحقيقة ويحترمها وهو يبنى صرح الأخلاق؛ ولذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).. ويقول معللاً هلاك الأمم الفاسدة: ﴿كَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٥٢) ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٢ـ٥٣). فما لم يكن الإيمان أساس الطاعة والحب أساس الولاء لم يكن القهر حافزًا على الالتزام، لأنه إذا ما غاب القهر غاب معه الالتزام؛ وليست عظمة الإنسان أساسًا فى أعماله الخيّرة، وإنما فى قدرته على الاختيار. وكل من يقلل أو يحد من هذه القدرة يحط بقدر الإنسان. فالخير لا يوجد خارج إرادة الإنسان، ولا يمكن فرضه بالقوة: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦). إذ لماذا يلجأ الإسلام إلى القسر فى تعريف الإنسان معنى الخير أو توجيه سلوكه إليه وهو يحسن الظن بالفطرة الإنسانية، ويرى أن إزاحة العوائق من أمامها كافية لإيجاد جيل فاضل؟ إن فطرة الإنسان خيرة، وليس معنى هذا أنه ملاك لا يحسن إلا الخير، بل معنى هذا أن الخير يتواءم مع طبيعته الأصلية، وأنه يؤثر اعتناقه والعمل به كما يؤثر الطير التحليق إذا تخلص من قيوده وأثقاله [١٦].

إن المساحة الجوانية للإنسان شاسعة تكاد تكون لانهائية، فهو قادر على أبشع أنواع الجرائم وعلى أنبل التضحيات. وهذه صورة دقيقة للإنسان وللطبيعة البشرية

وكيف يحب المال حبّا جمّا، ويأنس إلى الراحة والعافية وينفر من الفاقة والابتلاء، وينسى أيام الفاقة عندما يغتنى وتتملكه الأثرة والأنانية والحرص والشح. والشىء الوحيد الذى ينقذه من سيطرة هذه العوامل هو الإيمان. فبعد كل آية تصف استسلام الإنسان لهذه القوى نجد الاستثناء ﴿إِلاَّ الْمُصَلِّينَ﴾ (المعارج: ٢٢) أو ﴿إِلاَّ الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (هود: ١١) فالإنسان ليس ملاكًا طاهرًا وليس شيطانًا أثيمًا، ولكنه الكائن الذى تتوفر فيه ملكات القوة والضعف، العفة والشهوة.. وتتيسر له هداية الأنبياء وغواية الشياطين [١٧].

ويجلى الله هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ۝١٠﴾ (الشمس: ٧-١٠). لأنه ينظر إلى هذه النفس من ناحيتين: **الأولى**: أن فيها فطرة طيبة تهفو إلى الخير وتسير بإدراكه، وتأسى للشر وتحزن من ارتكابه، وترى فى الحق امتداد وجودها وصحة حياتها. **والثانية**: أن فيها ــ إلى جوار ذلك ــ نزعات طائشة، تشرد بها عن سواء السبيل، وتزين لها فعل ما يعود عليها بالضرر، ويسف بها إلى منحدر سحيق [١٨]. وعمل الإسلام هو إسداء المعونة الكاملة للإنسان كى يدعم فطرته ويجلى أشعتها ويسير على هديها. وكى يتخلص ــ كذلك ــ من وساوس الإثم التى تراوده وتحاول السقوط به.

ومن ثم يعوّل الإسلام على فكرة التقوى فى علاجه للنفس الإنسانية ابتغاء إصلاحها؛ ولذا فقد هاجم أولئك الذين يحولون العبادات عن جوهرها الأخلاقى، وشدد على مفهوم النية الباطنية، كأساس جوهرى لكون العبادة حقيقية أو مزيفة، فليست العبادات مجرد طقوس وشعائر جسمية مظهرية، بل هى فى الأساس عمل روحى يهدف إلى إعادة بناء الروح فى علاقتها بالعالم عبر ضبط علاقة الروح الإنسانى مع الألوهية كمنبع للأخلاق والضمير، وكمقياس للمثل العليا: الحق، والعدل، والعلم، والرحمة، والقوة.. إلخ، التى هى أسماء الله. ومن هنا ينبغى أن نفهم الحديث النبوى: «تخلقوا بأخلاق الله». فالالتزامات الأخلاقية فى الإسلام ترمى إلى تزويد المؤمن بصفات الله الحسنى والارتفاع به فوق الشك والحيرة التى تسيطر على من يزاول حياة لا قيود فيها ولا التزام.

ومن فكرة التقوى تنبت أهمية «النية» فى الإسلام، إذ تعبر الحرية عن نفسها فى مفهومى النية والإرادة، والنية الصادقة هى الاختيار الحقيقى، فأى فعل من أفعال المسلم لا يكتسب الصلاحية الدينية إلا بخلوص النية، كما جاء فى حديث رواه البخارى: «إنما الأعمال بالنيات»(*)، فالنية هى القاعدة الأساسية فى الإسلام حتى إذا لم تطاوعها الإرادة؛ لأن كل عمل انعقدت عليه النية هو عمل قد تم أداؤه فى عالم الأبدية. أما أداؤه البرانى، فيحمل طابعًا أرضيًا، فهو مشروط ولا أصالة فيه، إنه صدفة، بل لا معنى له: «فكم من أشياء فعلناها وكنا لا نريد حقيقة أن نفعلها؟ وكم من أشياء وددنا أن نفعلها ولكن لم نفعلها أبدًا؟ فهناك عالمان: عالم القلب وعالم الطبيعة. والرغبة قد لا تتحقق ولكنها حقيقة فى عالم قلوبنا، حقيقة كاملة. ومن جهة أخرى، يقع الفعل بالصدفة المحضة، فعل لم يكن مقصودًا ولكنه حدث كاملاً فى العالم الطبيعى، ولم يحدث مطلقًا فى عالم الحياة الجوانية. النية حرة، أما الأداء فيخضع للقيود والقوانين والشروط. النية جميعها ملك لنا، أما الأداء فينطوى على أمور غريبة عنا، عرضية فى ذاتها. والإنسان خيّر ما أراد أن يكون خيّرًا، وفى حدود فهمه للخير حتى ولو اعتبر هذا الخير شرًا فى نظر شخص آخر، والإنسان شرير ما أراد أن يفعل الشر، حتى ولو بدا فيه خير للآخرين أو من وجهة نظر الآخرين»[١٩].

هذه العلاقة بين الإرادة والنية تعكس التناقض المبدئى بين الإنسان والعالم، وتظهر على السواء فى الأخلاق والفن والدين. فالنية والرغبة والتقوى تنتمى جوانيًا بعضها إلى بعض وعلاقتها واحدة فى انعكاساتها المادية: فى السلوك، وفى العمل الفنى، وفى الشعائر التعبدية. فالأولى تجربة روحية، والثانية أحداث فى العالم البرّانى وكل إنسان يتوق إلى أن يحيا فى اتساق مع ضميره وفقًا لقوانين أخلاقية معينة. وقد لا يكون هذا سهلاً عند البعض، إلا أن كل إنسان يقدر قيمة الاستقامة. كثير من الناس لا يعرفون سبيلاً لدفع الظلم، ولكن جميع الناس قادرون على كراهية الظلم واستهجانه فى أفئدتهم، وفى هذا يكون معنى الندم. ليست الإنسانية فى الكمال أو العصمة من الخطأ. فأن تخطئ وتندم هو أن تكون إنسانًا، فمدار القضية هو عالم الإنسان الجوانى الخاص. وهذا هو معنى عبارة سارتر التى تقول بأن كل إنسان مسئول مسئولية مطلقة، وأنه «ليس فى الجحيم ضحايا أبرياء ولا مذنبون أبرياء»[٢٠].

(*) صحيح البخارى، وكذلك: القرافى، الأمنية في إدراك النية.

وقد يحتج هنا من يقول بأن الإسلام لا يقصر تشريعاته وأوامره على النية وحدها، أو على الفرد بذاته، وأن به من الأوامر ما يدعو إلى الفعل، وما يتوجه إلى مجموع الناس داعيا إياهم إلى التناصح، والتلاحم، والجهاد، وغير ذلك من أفعال جماعية. ولعله صحيح القول بأن فى روح الإسلام ونصه ما يدعونا إلى أخلاقية الفعل، ويدفع بنا إلى تجاوز أخلاقية النية: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: ١٠٥).. «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه».. غير أن تلك الدعوة هى بقصد إقامة المجتمع العادل المتحضر. فبدل أن تصفو النية ثم يقف الإنسان عند هذا الحد، تطالب أخلاقية الفعل بنقل النية إلى فعل يؤدى. أخلاقية النية تجعل من المسلم «فردا» صالحا عند الله بمعيار الإيمان، ولكن أخلاقية الفعل هى التى تجعله «مواطنا» صالحا فى المجتمع بمعيار التاريخ، فأخلاقية الفعل هنا غايتها التحضر لا الإيمان، أو الحساب فى الآخرة، فالحساب يبقى فرديا جوهره النية الخالصة.

ثانيا: بنية الشخصية الربانية.. الوسطية.. الواقعية.. والتاريخية

ينشد الإسلام - كسائر الأديان السماوية - السمو بالإنسان إلى ذروة الكمال المطلق، ولكنه إذ يسعى إلى ذلك أو ينشده يعلم تمامًا أن الإنسان قد جبل على النقص، فلا يطالب المسلم بما يفوق طاقاته النفسية والعقلية، بل يعترف بحدودها قبل أن يسعى إلى رفع مستواها. فالأخلاق الإسلامية لا تقع أسيرة إغراق أو تطرف يحملها إلى عالم التجريد، وليس فيها ما يحمل الإنسان فوق طاقته، إذ جمع الإسلام بين المثالية الرفيعة والواقعية الرصينة، فلا يغفل الطبيعة البشرية ولا يسرح فى تهويمات ضالة ملتوية، بعيداً عن الحقيقة والواقع.

ولعل الأخلاقية الإسلامية لا تقر التمييز «الكانطى» بين الأنا الحسى والأنا المتعالى، أى بين أنا تجريبى يتصل بالحس وبالوقائع الجسدية والمجتمعية والنفسانية والعادات والذكريات، ويتصل بالإدراكات، وبين الأنا الثانى الذى هو - على العكس من ذلك - أنا مستقل تمامًا عن كل شرط تجريبى ولا يخضع لأى قيد مجتمعى أو تاريخى: إنه هو ذاته، وموضوع ذاته. وترفض الأخلاقية الإسلامية كذلك،

ثنائية أخرى هى الثنائية البرغسونية التى تميز بين «أنا عميق، حقيقى، باطنى» وبين «أنا سطحى، ظاهرى خارجى»[٢١]. ورغم أن الأخلاقية الإسلامية تقوم على الثنائية : عالم الشهادة وعالم الغيب، أو عالم الطبيعة وعالم الروح، فهى فى الوقت ذاته تفرض على المسلم المتعلق بعرى الدين أن يوفق بين العالمين : «عالمه الروحى الجوانى الذى يحسه زاخراً بالحدوس والأفكار والطاقات، وعالمه المادى البرانى الذى يقتضيه أن يشارك فى شئون الجماعة بأوفى نصيب، فيكون عليه أن يهتدى إلى الطريق الذى يعينه على أن يوفق بين أعمق حاجات الروح وبين ألزم واجبات المجتمع[٢٢].

وإذا كانت مُثل «أفلاطون» وعناصر «ليبنتز» الأولية وملائكة المسيحية، تشير ـ فى جوهرها ـ جميعًا إلى شىء واحد: مملكة عالم سرمدى كامل مطلق ثابت، يتفوق على عالمنا، فإن القرآن لا يعطى لهذا العالم قيمة مثالية. فالملائكة ـ وهم ينتمون إلى هذه المملكة ـ سجدوا للإنسان الذى علمه الله «الأسماء كلها» ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٣١)، مما يؤكد غلبة الحياة والإنسان والدراما فى الإسلام على الكمال الساكن المخلد. ويتبدى ذلك بمجرد المقارنة بين قاموس المفردات المستخدمة فى الأناجيل والتى وردت فى القرآن. ففى الأناجيل يتكرر ورود ألفاظ معينة تكراراً ملحوظًا مثل: مبارك، مقدس، ملاك، الحياة الأبدية، سماوات، الفريسى، خطيئة، حب، ندم، عفو، سر، الجسد كحامل للخطيئة، النفس، تطهر، خلاص . . . إلخ . بينما فى القرآن، نجد المصطلحات نفسها مصاغة على صورة هذا العالم وقد اكتسبت واقعية وتحديداً مثل: العقل، الصحة، التطهر، الوضوء، القوة، الشراء، العقد، الرهان، الكتابة، الأسلحة القتال، التجارة، الفاكهة، العزم، الحذر، العقاب، العدل، الربح، الانتقام، الصيد، الشفاء، المنافع . . إلخ[٢٣].

وبرغم واقعية القرآن، فإن الأخلاقية الإسلامية، وعبر ركائزها الثلاث الأساسية «الخلود، والعدل، والضمير» تسعى إلى التقريب بين طرفى الأنا المتعالى والحسى، وكذلك بين طرفى العالم المثالى، والواقعى فى هذه الثنائية أو تلك فتُبلور لنا نموذجًا لـ «الشخصية الإسلامية» أو «الإنسان الربانى» يقوم على التواصل بين السماء

والأرض كشقين للوجود. فالمسلم الحق / المثال يبتدئ محيطه من الأرض لينتهى فى السماء . . يسير نعم على الأرض ولكن عنقه مرفوع إلى السماء . . يتصدى لقيادة السلوك الإنسانى فى حركة احتكاكه اليومى على هذه الأرض، ولكنه يتصعد بهذا السلوك ليقترب به من السماء . . وليس هو من انقطع إلى قبلة فى مسجد، أو إلى قنة فى جبل، أو إلى غار فى بيداء، فكل الساعين على الأرض أعبد من هذا المعتزل الشاحب القدرات . . بل هو الإنسان الذى يبتدئ محيطه من عراك القوى الذاتية إلى عراك القوى الخارجية . . لينتهى إلى صداقة كل القوى خارجية وذاتية . . تحتية وفوقية . . [٢٤].

والإسلام لا يطلب من المؤمنين أن يكونوا قديسين أو رهبانًا، بل يريدهم أناسًا عاديين يحلمون بالحب، ويشاركون فى الحياة الواقعية ويعودون إليها دائمًا. لا يعتزلون فى الكهوف بعيداً عن المجتمع ولا يهملون أنفسهم. نعم يؤمنون بأن هذه الحياة الأرضية ليست هى الوحيدة، ولكنهم غير مطالبين بالانسحاب منها ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. (الأعراف: ٣١ ـ ٣٢). والقرآن الكريم ينهى عن تحريم المباح كما ينهى عن إباحة المحرم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٨٧) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (المائدة: ٨٧ ـ ٨٨). وعلى هذا المعنى قال الرسول ﷺ: «ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه». وروى عن النبى ﷺ: «نعم المطية الدنيا، فارتحلوها تُبلغكم الآخرة». وذم رجل الدنيا عند على بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه ـ فقال رضي الله عنه: «الدنيا دار صدق لمن صدقها، ودار نجاة لمن فهم عنها، ودار غنى لمن تزود منها» [٢٥].

ومن ثم يصبح الربانى هو: «إنسان عامل بكل قواه فى عالم الشهادة، ينشئ المدن، ويشق الطرق، ويجوب آفاق الأرض ليستكشف مجاهلها، ويفلح الأرض،

ويصنع الخامات، وينظم مرافق الحياة، ويتعلم كل ما يتاح له فى وقته أن يتعلمه، ويجتهد لفتح أبواب جديدة من العلم . . وهو فى ذلك كله مؤمن بربه، مؤمن باليوم الآخر، ملتزم فى حركته الواسعة بما أنزل الله، طامع فى رضاه . . وحين يكون الإنسان على فطرته السوية فى أحسن تقويم كما خلقه الله، تكون هذه النزعة التوفيقية مهيمنة على نفسه، غالبة على سلوكه، بلا تعارض ولا تناقض ولا انفصال» تلبية لمشيئة الله ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (سورة الملك : ١٥) . إن هذا «الخليفة» الذى جعله الله فى الأرض ليعمرها مفطور على الحركة والنشاط بحكم النوازع التى أودعها الله فى كيانه : ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (آل عمران : ١٤) . ومفطور كذلك على التوجه إلى الخالق وعبادته : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ (الأعراف : ١٧٢) . وهو ـ بنزعتيه معًا ـ متوازن مترابط متناسق، لا يجنح مع قبضة الطين، ولا يجنح مع نفخة الروح . يتحرك بقبضه الطين ولكن بلا غلظة ولا عتامة، مضيئًا بإشراقة الروح . . [٢٦] .

والإسلام ـ على هذا النحو ـ يضاد المسيحية التى ترفض هذه النزعة التكاملية، حيث يقول القديس متى : «لا يستطيع إنسان أن يخدم سيدين، فهو إما أن يكره أحدهما ويحب الآخر، أو يتمسك بأحدهما ويستخف بالآخر. إنك لا تستطيع أن تخدم الله وتخدم مامون»(*) (متى، ٦ : ٢٤) . وهو المبدأ الذى نادى به عيسى وساد فى القرون المسيحية الأولى، حتى هزمت الروح الإغريقية ـ الرومانية أمام المسيحية، وانقاد رجال الكنيسة إلى الجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. لقد أخضعت هذه الثيوقراطية سائر القيم الدنيوية للقيم الدينية ظاهرا. غير أن المتفحص للتاريخ المجتمعى يلاحظ أنه كثيراً ما انقلب الوضع فانتصرت الماديات على المعنويات. فى البدء، كانت السلطة الروحية منفصلة ـ مطلقا ـ عن السلطة الزمنية «مملكة الله من جهة، ومملكة قيصر من جهة أخرى» بيد أنه عندما اجتمعتا فى يد الكهنوت، شكل ذلك عقبة فى وجه الدين المسيحى» فأصبحت المسيحية تمثل تأويلاً خارجًا على تاريخ الإنسان، مما يمنعها ـ فى جوهرها ـ من التجاوز [٢٧] .

وينطلق «تولستوى» من مفهوم متى عن السيدين قائلاً : «لا يستطيع إنسان أن يعنى بروحه وبمتاع الدنيا فى الوقت نفسه، فإذا كان الإنسان يطمح إلى المتاع فعليه أن

(*) أى الشيطان

يتنازل عن روحه، وإذا كان يطمح إلى خلاص روحه فعليه أن يتخلى عن متاع الدنيا. وإلا فإنه يتمزق بينهما، فلا يصل إلى هذه أو تلك. لقد اعتاد الناس أن يسعوا للحصول على الحرية عن طريق تجنبهم ما يعوقهم ويعوق أبدانهم، أو يحول بينهم وبين الحصول على رغباتهم. ولكن الوسائل التى يتخذونها لتحقيق متعهم البدنية المادية ـ من ثراء ومراكز عالية وسمعة بين الناس ـ كلها لا تؤدى إلى الحرية المرغوبة، بل على العكس تقيد هذه الحرية أكثر وأكثر. فإذا أراد الناس أن يحققوا حريتهم، عليهم أن يبنوا من خطاياهم وأهوائهم وضلالاتهم سجنًا يحبسون فيه أنفسهم بين جدرانه..» (٢٨).

لقد ترتب على تلك النظرة التى ترفض عمل الطاقة الإنسانية فى اتجاهين متعاكسين ولكن متكاملين، أن ظلت المسيحية الأولى تذم الحياة الأرضية وتكرهها، بينما صار الغرب الحاضر ـ خلاف الروح النصرانى ـ يهتم بهذه الحياة كما يهتم الشخص الأكول بطعامه، إنه يزدرده ولكن ليس عنده تقدير له، أما الإسلام فقد استمر من البداية: «ينظر إلى الحياة بسكينة واحترام، إنه لا يعبدها بل يعدها مرحلة نجتازها فى طريقنا إلى حياة عليا، وبما أنها مرحلة لا بد منها فليس للإنسان أن يحتقرها أو يقلل من قيمتها. إنه لا يسمح بالنظرة المادية للغرب المعاصر والقائلة: «إن مملكتى ليست إلا هذا العالم» ولا بالنظرية المسيحية التى تزدرى الحياة وتقول: «مملكتى ليست فى هذا العالم»، بل يرشدنا القرآن أن ندعو: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ (البقرة: ٢٠١) (٢٩). ورغم أن الروح القرآنى يفصل بين الله والإنسان، وبين اللانهائى والمحدود، وبين خلود الآخرة وفناء الدنيا، بين عالم الغيب وعالم الشهادة ذلك الفصل الذى يجعل لكل عالم من العالمين أهلا غير أهل العالم الآخر، إلا أن يبقى على الأول كتمهيد للثانى كما تكون المقدمة للكتاب. فإذا أساغ غير المسلم أن يكون لقيصر عالم، ولله عالم وأن تكون مملكة الأرض غير مملكة السماء، فالمسلم يفضل أن يجعل العالمين كليهما لله ولقيصر، ليكون الله حاكما فى كليهما، وقيصر محكوما فى كليهما (٣٠).

والقرآن الكريم ـ بهذا الإلهام الصادق ـ ينقذ العقل من نقائض الحيرة بين العالمين، فمن ضلال التفكير قديمًا، أنه ساق كبار العقول إلى ذلك الفصل المتعسف بين عالم

النور والفلك الأعلى، وعالم التراب والأرض السفلى. كل ما فوق القمر هو صفاء وطهارة، وكل ما دون القمر هو كدر ودنس، وكل ما هنالك هو جوهر خالص، وكل ما دونه هو عرض مشوب أو أعراض لا يصفو لها وجود ولو أشرق عليها النور[٣١]. وينطلق ابن رشد من هذا الروح القرآني - في عكس اتجاه تولستوى - مؤكدا على أن المبدأ الذى ترتد إليه جميع الاعتبارات التكليفية هو مبدأ «نفعى الدنيا والآخرة» : وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق، والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى[٣٢].

وإذا كانت مقاصد التكليف الإلهى تنصب على تحقيق «النفع» للإنسان، فالإنسان مدعو - بناء على هذا - إلى التصرف حسب ما يقتضيه قطبا الوجود الشامل: الدنيا والآخرة. ولأن المعطى الأول هو الدنيا، فقد لزم عن ذلك - كما يقول الماوردى - «أن الإنسان مدعو إلى النظر فى أمورها، وسبر أحوالها والكشف عن جهة انتظامها واختلالها لتعلم أسباب صلاحها وفسادها ومواد عمرانها وخرابها لتنتفى عن أهلها شبهة الحيرة وتتجلى لهم أسبابها، فيقصدوا الأمور من أبوابها ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها». ويضيف أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين: «وجه ينتظم به أمور جملتها، ووجه يصلح به حال كل واحد من أهلها. وهذان شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ويقدح فيه اختلالها؛ لأنه منها يستمد ولها يستعد. ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثراً؛ لأن الإنسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه؛ لأن نفسه أخص وحاله أمس، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفًا وفكره على ما يمسه موقوفًا»[٣٣].

ولعل هذه النزعة الواقعية التى توازن بين عالمى الشاهد والغيب، هى التى منحت الأخلاق الإسلامية تاريخيتها، وهى التى حملت الشاعر الفيلسوف محمد إقبال

على القول «بأن نبى الإسلام يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو بتاريخ رسالته ومصدرها من العالم القديم، وبالروح التى انطوت عليه من العالم الحديث». حيث القدرة على التزاوج بين ما هو أبدى كالروح، وما هو متغير كالجسد، فحيث يتصل المسلم بالذات الإلهية اتصال إيمان ويقين فإنه يخلص لما هو أبدى دائم متعلق بروحه غير متصل بحدود الزمان والمكان، وحيث يعيش المسلم على الأرض فإنه يواجه ما فيها من تنوع وتغير ويتكيف معهما، ولكنه يدرك دوما ضرورة خضوع ما هو متغير لما هو أبدى، فعالم الحوادث ليس إلا رمزا يشير إلى عالم الخلود، ومهما تكن طبيعة الواقع والأحداث مما يقع عليه البصر والسمع فليست هى إلا علاقات تشير إلى الكائن الروحانى الكامن وراءها، إلى مبدعها ومجريها. ومن ثم كانت المبادئ والمثل جوهراً ثابتًا لا يتغير، بينما كانت الصور التى تلتزم بها وتتفاعل معها هذه المبادئ عرضة للتغير بفعل البيئة والزمن، ومن ثم تجمع الأخلاق الإسلامية بين أصالة الثبات الناجم عن اليقين بالوجود الإلهى، وبين مرونة التحول المنبثقة عن الإيمان بالتغير وربما التقدم. وهذا الجمع بما يتطلبه من وضوح فى الإدراك هو عمل العقل كضابط إيقاع للوجود الإنسانى بين مثالية الروح ومادية الجسد.

***

الهوامش :

١ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ١٧٧ .

٢ـ القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٥ ، نقلا عن : د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالى ، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص ٩٣ .

3- J. Rousseau: La profession de foi du vicaire savoyard, éd. Beaulavon, p. 146.

نقلا عن: د. عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية، مرجع سابق، ص ٥٤ .

٤ـ د. عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية، مرجع سابق، ص ٥٦ .

٥ ـ المرجع السابق، ص ٥٨ .

٦ـ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٢٨٧ .

٧ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص١٩٤ ـ ١٩٥ .

٨ـ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن : علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، مرجع سابق، ص١٤٩ـ١٥١ .

٩ـ توفيق الحكيم، التعادلية . . مع الإسلام والتعادلية، مكتبة الآداب ،القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ٢٣٢ .

١٠ـ د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص ١٣١ .

11- G. W. F. Hegel, Phanomenologie des Geistes, Hamburg , Johavnes Hoffmeister, 1952,S. 427.

نقلا عن : د. محمد عثمان الخشت كتاب مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص ٢٥ .

١٢ـ د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص ١٣٢ .

١٣ـ جمال الدين الأفغانى : الأعمال الكاملة: الرد على الدهريين، ص١٧١ نقلا عن د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، مرجع سابق، ص٢٠٠ـ٢٠١ .

١٤ ـ د. محمد أحمد العزب، فى الفكر الإسلامى من الوجهة الأدبية، مرجع سابق، ص ٧٦ .

١٥ ـ عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص ٨٢ـ٨٣ .

١٦ ـ محمد الغزالى، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الحادية والعشرون، ٢٠٠٤، ص ٢٦ .

١٧ـ جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٩٢ .

١٨ـ محمد الغزالى، خلق المسلم، مرجع سابق، ص٢٢ .

19- _ Jean - paul sarter : huis clos in theatre (Paris : Gallimard, 1947)

نقلا عن : على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص١٨٣ .

٢٠ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص١٨٠ .

٢١ـ د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٤ـ٣٥ .

٢٢ـ د. عثمان أمين: الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، ١٩٦٤ ، ص٢٥٥ .

٢٣ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٢٨٠ ، ٢٨٢ .

٢٤ـ د. محمد أحمد العزب، فى الفكر الإسلامى من الوجهة الأدبية، مرجع سابق، ص ٥٠ .

٢٥ ـ أبو الحسن الماوردى : أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، ط٣ ، القاهرة ١٣٧٥ / ١٩٥٥ ، ص١١٧ـ١١٨ ، نقلا عن: د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، مرجع سابق، ص٧١ـ٧٢ .

٢٦ـ محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص١١٩، ١٦٦ .

٢٧ـ د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٩ .

28- Leo Tolstoy : " The Christian Teaching " ed .. Vol. 22 : the Complete Works .. (New (York : AMS Press, 1968) .

نقلا عن : على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٧٤ ـ ٢٧٥.

٢٩ـ أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار القلم للنشر والتوزيع ، الطبعة السادسة عشرة ، القاهرة ، ٢٠٠٥م، ص ١٢٣ .

٣٠ـ د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، مرجع سابق، ص ٣٠٠ـ٣٠١ .

٣١ـ عباس محمود العقاد، الإنسان فى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٨ـ٢٩ .

٣٢ـ أبو الوليد بن رشد، فصل المقال . . فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م، ص ٥٤ .

٣٣ـ أبو الحسن الماوردى : أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا ، ط٣ ، القاهرة ١٣٧٥ / ١٩٥٥ ، ص١١٧ـ١١٨ .

* * *

مبحث ثان: الروح والجسد.. توازن إنسانى

على الرؤية التواصلية بين شقى الوجود «عالم الشاهد، وعالم الغيب» يقيم الإسلام رؤيته التوازنية بين شقى الكيان الإنسانى ذاته، فيعطى للأساسيات الكامنة فى طبائع البشر حقها فى التعبير عن وجودها من دون اختزال لحضور أى منها، أو تحيز ضده. وهو بذلك لا يلغى دورها الفاعل فى تشكيل ملامح الأخلاقية الإنسانية، وإنما هو على النقيض يسعى من خلال هذا الاعتراف الأولى بهذه الطبائع إلى تعليتها وترشيدها والحفاظ على تألقها الفطرى بدلا من محاولة كسرها أو معاداتها أو تجاهلها، على نحو قد يضع الأخلاق فى علاقة تضاد مع الفطرة.

أولا: الطبيعة الإنسانية .. حضور مكتمل الأبعاد

قديما فكر بعض الناس أن إهمال الجسد وتجاهل مطالبه طريق الارتقاء النفسى. وفهموا أن التسامى الحق لا يتم إلا برياضات عنيفة، يستكين بعدها البدن ويسلس زمامه. وأفلاطون فى «محاورة فيدون» يتحدث عن الخلق الأصيل معتبرا «.. أن الاعتدال العادى ليس إلا شهوة خفية للذة، وهذا النوع من الفضيلة ما هو إلا تجارة، شبح فضيلة أو فضيلة العبيد. أما الإنسان الأخلاقى على الوجه الصحيح، فيتملكه شوق واحد: أن ينأى بنفسه عن المادى وأن يلتصق بما هو روحى. الجسم قبر للروح، والروح فى قيدها الأرضى لا يمكن أن تصل إلى غايتها. والمعرفة الحقيقية لا تأتى إلا بعد الموت، وهذا هو السبب فى أن رجل الأخلاق لا يهاب الموت. فلكى تحيا وتفكر حياة وفكراً حقيقيين معناه أن تستعد دائماً للموت»(١).

وقد شاع هذا الظن بين المتدينين الأقدمين فرفضت جميع الأديان السابقة - عدا اليهودية - هذا العالم، بما فى ذلك جسم الإنسان. فالأناجيل تتهم الغرائز وتتحدث

فقط عن الروح، ومن ثم ظل تعذيب الجسم دليلا على التدين والأخلاق حتى قرنين، وقد روى المؤرخون من ذلك عجائب، فحدثوا عن الراهب مكاريوس أنه نام ستة أشهر فى مستنقع ليقرص جسمه العارى ذباب سام، وكان يحمل دائمًا نحو قنطار من حديد، وكان صاحبه الراهب يوسيبيس يحمل نحو قنطارين من حديد، وقد أقام ثلاثة أعوام فى بئر نزح، وقد عبد الراهب يوحنا (St. Jhon) ثلاث سنين قائمًا على رجل واحدة ولم ينم ولم يقعد طول هذه المدة، فإذا تعب جدًا أسند ظهره إلى صخرة، وكان بعض الرهبان لا يكتسون دائمًا، وإنما يتسترون بشعرهم الطويل ويمشون على أيديهم وأرجلهم كالأنعام، وكان أكثرهم يسكنون فى مغارات السباع والآبار النازحة والمقابر، ويأكلون كثيرًا من الكلأ والحشيش، وكانوا يعدون طهارة الجسم منافية لنقاء الروح ويتأثمون عن غسل الأعضاء، وأزهد الناس عندهم وأتقاهم أبعدهم عن الطهارة وأوغلهم فى النجاسات والدنس، لدرجة أن يقول الراهب أتهينس - بكل فخر - عن الراهب أنتونى: «إنه لم يقترف إثم غسل الرجلين طول عمره». أما الراهب أبراهام فلم يمس وجهه ولا رجله الماء خمسين سنة، وقد قال الراهب الإسكندرى بعد زمن متلهفًا: وا أسفاه! لقد كنا فى زمن نعد غسل الوجه حرامًا فإذا بنا الآن ندخل الحمامات! وكان الرهبان يتجولون فى البلاد ويختطفون الأطفال ويهربونهم إلى الصحراء والأديرة وينتزعون الصبيان من حجور أمهاتهم ويربونهم تربية رهبانية والحكومة لا تملك من الأمر شيئا، والجمهور والدهماء يؤيدونهم ويحبذون الذين يهجرون آباءهم وأمهاتهم ويختارون الرهبانية ويهتفون باسمهم، وعرف كبار الرهبان ومشاهير التاريخ النصرانى بالمهارة فى التهريب، حتى روى أن الأمهات كن يسترن أولادهن فى البيوت إذا رأين الراهب أمبروز، وأصبح الآباء والأولياء لا يملكون من أولادهم شيئًا وانتقل نفوذهم وولايتهم إلى الرهبان والقسس[٢].

ورغم أن الإسلام لا يتنازل عن طموحه إلى صناعة الإنسان «الرشيد» الذى يستحق الخلافة على الأرض، فإنه لا يرى هذا الإنسان فى صورة «الحكيم» الزاهد فى الحياة كما يسميه أفلوطين فى تقسيمه للبشر إلى ثلاث درجات: «الذين يحصرون اهتمامهم بالسعى إلى اللذة وإلى تفادى الألم، ويقصد بهم الأبيقوريين،

والذين ينصرفون عن الحسيات إلى الاهتمام بالفضيلة العملية كالاستقامة وحسن التمييز بين الخير والشر، ويقصد بهم الرواقيين. ثم الذين يتجاوزون هذه الاعتبارات الأرضية ويصيرون إلهيين فيرون بنظرة ثاقبة النور المنحبس من العلياء، ويقصد الفلاسفة أو الحكماء الذين يرقون مثله إلى مستوى الاتحاد بالأحد، وهو ما يشير إلى نهاية سفرهم حيث يبلغون قمة العالم المعقول»(٣).

وربما كان المسلم أقرب إلى الشخص الرواقى الذى يهتم بالفضيلة العملية فى تقسيم أفلوطين السالف، غير أن ثمة تقسيمًا ثلاثيًا يعبر بدقة أكثر عن حال المسلم «الرشيد» ويضعه فى قلب مسارات الجدل الفكرى فى عالمنا المعاصر، ضمن ثلاث وجهات من الرؤى النظرية المتكاملة عن العالم وهى النظرة الدينية والنظرة المادية والنظرة الإسلامية (*). فهذه الوجهات الثلاث من النظر: «تعكس ثلاث إمكانيات مبدئية هى «الضمير، والطبيعة، والإنسان» تتمثل «بالأساس» وعلى التوالى فى المسيحية والمادية والإسلام. وجميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم - فى التحليل النهائى - يمكن إرجاعها إلى واحدة من هذه النظرات الثلاث الأساسية. تأخذ الأولى نقطة بدايتها وجود الروح، والثانية وجود المادة، والثالثة الوجود المتزامن للروح والمادة معًا. فلو كانت المادة وحدها هى الموجودة، فإن الفلسفة التى تترتب على ذلك هى الفلسفة المادية، وعلى عكس ذلك إذا وجدت الروح وحدها فيكون الدين المجرد حيث الحضور الإنسانى هامشيًا على متن الحياة كما هو فى المسيحية النقية، وأما الإسلام فهو الاسم الذى يُطلق على الوحدة المتعادلة بين الروح والمادة، وهو الصيغة الأسمى للحضور الإنسانى نفسه. وعلى هذا النحو لا تبقى كلمة «إسلامى» مجرد وصف للأركان الخمسة التى تعرف عادة بأنها الإسلام، ولكنها تعدو تسمية لمنهج أكثر من كونها حلاً جاهزًا، وهو المنهج الذى يؤلف بين المبادئ المتعارضة، ويذكرنا بالنمط الذى خلقت على منواله الحياة، فالإسلام هو بصفة أساسية مبدأ تنظيم الكون، وهو كما قرر القرآن بوضوح

(*) مصطلح «دين» فى هذا السياق يشير إلى معنى محدد هو المعنى الذى تنسبه أوروبا المعاصرة إلى «الدين» وتفهمه على هذا النحو، وهو أن الدين تجربة فردية خاصة لا تذهب أبعد من العلاقة بالله، وهى علاقة تعبر عن نفسها فقط فى عقائد وشعائر يؤديها الفرد. وعليه، فلا يمكن تصنيف الإسلام كدين بهذا المعنى، فالإسلام أكثر من دين لأنه يحتوى الحياة كلها.

المبدأ الذى خلق الإنسان بمقتضاه . ومن ثم نجد انسجامًا فطريًا بين الإنسان والإسلام، فكما أن الإنسان هو وحدة الروح والجسد، فإن الإسلام وحدة بين الدين والنظام الاجتماعى، وكما أن الجسم فى الصلاة يمكن أن يخضع لحركة الروح، فإن النظام الاجتماعى يمكن بدوره أن يخدم المثل العليا للدين والأخلاق(٤) .

هذه الوحدة - الغريبة عن المسيحية التقليدية، وكذلك عن المذهب المادى - ميزة فى الإسلام، بل هى الخصيصة الأهم التى تجسد عبقرية الإسلام . فالمسلم / المستخلف على الأرض ليس هو الحكيم الأفلاطونى، الذى يتعالى على الحياة الأرضية، نزوعًا إلى الحياة السماوية، بل هو الذى يجاهد لجعل الحياة على الأرض مطابقة للمعايير السماوية، لتكون تجربته هو نفسه على الأرض نقطة انطلاقه إلى حياته الأخرى فى السماء، ذلك أن مرورنا بهذا العالم فى سفر الحياة لا بد منه، وقد سبق به تقدير الله، والحياة الإنسانية لها قيمتها الكبرى، وإن لم تكن فى النهاية إلا جسراً وسيطًا .

وتتجلى هذه الوحدة العبقرية بالذات فى الصلاة، وخصوصًا فى ذلك الرباط الذى يربط بين نقاء الروح وطهارة البدن، وفى ذلك الإلهام الذى يربط بين الوضوء وبقية أركان الصلاة من قراءة آيات القرآن ومن تسبيح وتهليل وركوع وسجود وغيرها فى وحدة شاملة تسمى «الصلاة الإسلامية» التى تعلن أمرين معا :

أولهما : أنه يوجد هدفان إنسانيان أساسيان . **وثانيهما** : أن هذين الهدفين - رغم انفصالهما منطقيًا - يمكن توحيدهما فى الحياة الإنسانية، حيث إنه لا صلاة بدون طهارة، ولا جهود روحية بدون جهود مادية واجتماعية تصاحبها، فالصلاة فى الإسلام باطلة بدون وضوء، بينما فى الدين المجرد يمكن أداء الصلاة مع وجود «القذارة المقدسة» التى عرفتها بعض نظم الرهبنة فى كل من المسيحية والهندوسية . فالرهبان الذين يتجنبون النظافة يشعرون شعوراً دينيًا أصيلاً أن إغفال البدن - بل الإهمال المتعمد لنظافته - يقوى العنصر الروحى فى الصلاة . وينطلق هذا المنطق من افتراض أن الصلاة، من حيث المبدأ الذى قامت عليه، ستكون صلاة أصدق إذا «تخلصت» من أى إضافة أو عناية بالبدن . فكلما قل حضور البدنى كلما زاد التأكيد على الروحى(٥) . أما الإسلام فقد رفع الطهارة إلى مستوى الفكرة وربطها عضويًا بالصلاة . حيث يقرر القرآن ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾

(البقرة: ٢٢٢). إن عبارة مثل «النظافة من الإيمان» لا توجد إلا فى الإسلام، فالبدن فى جميع الأديان الأخرى المعروفة «خارج الاعتبار».

ويشكل الوضوء والحركات فى الصلاة الجانب المادى فيها، ووجود هذا الجانب لا يجعل الصلاة قاصرة على جانبها الروحى المجرد وإنما يضيف إليها النظام والصحة معًا، فهى ليست تأملاً صوفيًا فحسب، بل نشاطًا عمليًا أيضًا، إذ يوجد بالتأكيد شيء من روح العسكرية فى الوضوء فجراً بالماء البارد، وفى صفوف الصلاة المتلاحمة. ولم يغب هذا المعنى عن ذهن واحد من دوريات استطلاع جيش الفرس قبل معركة «القادسية» عندما رأى الجنود متراصين فى صفوف لصلاة الفجر، فقال لقائده «انظر إلى جيش المسلمين إنهم يؤدون تدريباتهم العسكرية اليومية». والحركات الخارجية للصلاة بسيطة إلى حد ما، ولكنها تشمل جميع أعضاء الجسم تقريبًا. إن خمس صلوات فى اليوم مع الوضوء أو «الغسل» ـ أولها يجب أداؤها قبل بزوغ الشمس، والأخيرة فى المساء ـ وسيلة فعالة ضد الخمول والاسترخاء [٦].

وأما الأخلاق الإسلامية، فتكرس هذا الربط ـ الذى أوجدته الصلاة ـ بين الجسد والروح، إذ تمتنع عن الخضوع لأى اتجاه لاهوتى من شأنه أن يضع ـ قبليًا ـ أفضلية للروح على الجسد، أو للجسد على الروح. فالإسلام لا يختزل الشخص فى «مونادة» روحية، بل يدرك حقيقته ككائن كلى يتركب من جسم حى وعقل واع، وروح خالدة: «وهو فى جسمه يشبه صنوفا من الحيوان الأعجم، وفى عقله يشبه الجن والملائكة، وأما روحه فهى من عالم الغيب الذى يؤمن به المتدينون وحدهم، ومع شبهه المقرر بهذه أو تلك، فهو كائن متميز بخصائصه العليا والدنيا، وله وظيفة انفرد بها وارتبطت بأوصافه المادية والأدبية جميعا، ولا فكاك بين العناصر التى يتكون منها الإنسان، فهو يكلف بجملة مواهبه ويؤديها كذلك بكيانه كله. والعلاقة بين جسمه وروحه وعقله من الامتزاج والتعقيد بحيث يستحيل فصمها إلا بالموت» [٧].

وفى الرؤية الإسلامية، أن الجسد الإنسانى هو آية من أدق وأروع وأعجب ما خلق الله فى الأرض والسماء، وقد صاغنا الله البديع هذه الصياغة المتقنة ليكون التأمل فيها مثار إيمان وعبرة، فهذا الجسد وسيلة جيدة لقطع مراحل الحياة وأداء واجباتها باقتدار، والإنسان لا يستغنى عن جسده ما ظل على قيد الحياة، إنه وسيلته

العتيدة لتحقيق رسالته فى المعاش والمعاد، فلا جرم أن الإسلام يتوفر على حياطته وحمايته من المولد إلى الممات، له أن يطعم الطيبات، وأن يزدان بالملابس، وأن يتحلى إذا تيسر له باللؤلؤ والمرجان، وعليه أن يبتعد عما يؤذيه من الخبائث، والمسكرات والمخدرات، وأن يتجنب السرف المؤدى به، وأن يتحرز من الأمراض والأقذار [٨]. وفى الوقت الذى يؤكد فيه الإسلام على عظمة الإنسان وكرامته كشخص، فإنه يبدى واقعية شديدة تكاد تلغى البطولة عندما يتعامل مع الإنسان كفرد، إذ لا يتعسف بتنمية خصال لا جذور لها فى طبيعة الإنسان. ولا يحاول أن يجعل منا ملائكة؛ لأن هذا مستحيل، بل يميل إلى جعل الإنسان إنسانًا. فى الإسلام قدر من الزهد ولكنه لم يحاول به أن يدمر الحياة أو الصحة أو الفكر أو حب الاجتماع بالآخرين أو الرغبة فى السعادة والمتعة. هذا القدر من الزهد أريد به توازنًا فى غرائزنا بين الدوافع الحيوانية والدوافع الأخلاقية، فالقرآن يتناول الغرائز متفهمًا لا متّهمًا. ليس الناس كائنات نبيلة حلوة الشمائل، إنما هم فحسب مهيأون لفعل الخير. إن لهم أبدانًا وفيهم غلظة وتتجاذبهم الرغبات والمغريات من أقطارهم[٩].

والقرآن الكريم يبين لنا ـ أكثر من مرة ـ أن علاقة الإنسان بالحاجات المادية الجسدية علاقة صميمية، وأن حبه لإشباعها مركوز فى جبلته التى يشكلها الجسد تماما كما تحركها الروح والإرادة والقدرات العقلية: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ (آل عمران: ١٤)، إلا أن الخطوة الحاسمة التى يخطوها الإسلام متميزاً بها عن سائر المذاهب والنظريات، أنه يضع أهدافًا أعلى، وقيما أوسع وأكثر شمولاً من مجرد تضييق نطاق الحياة البشرية فى البحث عن إشباع الحاجات الجسدية، على ثقلها؛ لأن تركيز الهدف النهائى للإنسان فى الإشباع وحده يشده إلى الأرض ويلصقه بترابها، ويبعده عن مواقع الاستشراف الإيمانى الشاملة الرحبة[١٠]: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾ (محمد: ١٢). وبسبب هذا التوازن بين المتطلبات المادية والأخلاقية عنده يصبح المسلم فى اتساق مع بيئته أكثر من أى إنسان آخر، ومن ثم يحقق الهدف المستحيل فى نظر المسيحية ألا وهو الاعتراف بواقعية العالم.

وهكذا تبلورت حقيقة حاسمة فى تاريخ الأديان ، وهى ظهور «دين العَالَمين» ، أو ظهور النظام الذى يحتضن الحياة الإنسانية بكل جوانبها . فالإسلام هو دعوة لحياة مادية وروحية معًا . حياة تشمل العالمين الجوانى والبرانى جميعًا . انطلاقًا من هذا التعريف نستطيع أن نقول إن جميع الناس - أو أغلبهم - مسلمون بالإمكانية . فالإنسان إذن لا يمكن أن يكون مسيحيًا حيث إنه ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة : ٢٨٦) . وفى الوقت نفسه ، لا يمكن أن يوجد الإنسان فقط كمجرد حقيقة بيولوجية أو عضو فى مجتمع كما يقول الماديون ، إنه لا يستطيع أن يستغنى عن عيسى ، ولا أن يحيا ضده . وكل قدر الإنسان على هذه الأرض أن يأخذ موقعًا بين هاتين الحقيقتين المتضادتين[١١] . وتأخذ الأخلاقية الإسلامية - على هذا النحو - منحاها التوازنى الكامل ، ارتكازا إلى أمرين أساسيين :

الأمر الأول : هو أن الفطرة الإنسانية عصية على الكسر أو القمع ، ومن ثم تبدو أية تجربة بشرية تجنح باتجاه المادية ، مهملة الروح ، أو تتشبث بالروحية مهملة المتطلبات المادية شذوذا وانحرافًا ؛ لأنها تزوير وتزييف للموقف البشرى فى العالم ، وقسر لتجربة الإنسان الفردية والجماعية على التشكيل فيما يأباه تكوينها الأساسى القائم على التداخل والتكامل والتوازن بين قيم الروح وقيم المادة على السواء ما يؤدى إلى تمزيق الذات الإنسانية على المستوى الفردى والنفسى ، الأمر الذى ينعكس على طبيعة النشاط الاجتماعى ، فيصيبه هو الآخر بالتمزق ، والتشتت ، والازدواج ، وفقدان الهدف ، وانتشار الإحساس المدمر بالعبثية ، وباللاجدوى ، وسيادة نزعة التشاؤم والانشقاق . وهى مسائل تبلغ - بتصاعدها المستمر - درجة من الحدة تجعل الفعل الحضارى عاجزاً عن الإبداع والإنجاز وتقوده إلى التدهور والانهيار والسقوط[١٢] .

والأمر الثانى : أن قهر دوافع الحياة وكبتها ليس خيراً فى الأصل حتى نسعى إليه ، ونجعله هدفا لنا ، فالله خالق الحياة لم يخلقها عبثًا ، ولم يخلقها ليعطلها البشر ويوقفوا نموها . وإنه لمن الخير أن يسمو الإنسان على ضروراته ، وأن يرتفع على شهواته ، ولكنه ليس من الخير أن يعطل الحياة ذاتها بذلك السمو وهذا الارتفاع . فإذا كان هناك طريق لأن تنطلق القوى المكنونة فى كيان البشرية ، وأن يرتفع الإنسان على

الخضوع المذل لضروراته، فذلك هو الطريق الأقوم والأسلم(١٣). ومن هنا إلحاح القرآن على «زواج» عقلى بين «الملاك» و«الحيوان». فعلى الشخص ألا ينصرف كلية إلى الروح، وألا يستغرق كذلك فى الجسد، فالحياة الرهبانية تتعارض والتوجيه الإسلامى العام. فقد ورد فى حديث أن: «لا رهبانية فى الإسلام». وكما أن مركز اهتمام الدين المسيحى هو الاعتقاد بالخطيئة الأصلية، فالتوتر الحثيث نحو التوازن والجهد المستمر لبلوغه هما بؤرة اهتمام الإسلام وغايته، وبتحقيق التوازن ينال المسلم الفلاح فى هذه الدنيا، وفى الآخرة (١٤). ولعلنا نلاحظ أن كل آية أو مقطع قرآنى يتناول مسألة طبيعية، أو حيوية، أو مادية ينتهى بأفعال التقوى والإيمان، والدعوة إلى ربط أية فاعلية بالله. وهذا التأكيد المتكرر له مغزاه الواضح. إن منطق «التوازن الحركى» الذى يرفض الانحراف أو السكون هو القاعدة التى نتلمسها فى القرآن الكريم بوضوح من خلال عدد كبير من آياته البيِّنات، والتى تكفل نموّاً سليمًا لأية حضارة تستطيع أن تحافظ على نقطة التوازن بين تجربتى الروح والمادة، ولا تنحرف باتجاه إحداهما مهملة الأخرى، أو ضاغطة عليها، مستخدمة إزاءها أساليب القمع والكبت والتحديد (١٥).

ولذا فإن الإسلام والنصرانية الحقة لا يعاديان الجسد الإنسانى، وقد أباح الله لأنبيائه ـ وهم صفوة الخلق وأشراف البشر ـ أن يلبوا حاجات المعدة، وأن يقدموا لها مطالبها من الطعام. فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (المؤمنون : ٥١). وقال موضحا طبيعة هذه الإباحة، وقاطعًا لاعتراضها: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لاَّ يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ (الأنبياء : ٨). وكما أقر الدين وظيفة الجهاز الهضمى أقر وظيفة الجهاز التناسلى، وأباح للبشر أن ينزلوا على حكمه، ولم يستثن المرسلين من ذلك القانون الشامل. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ (الرعد : ٣٨). وليس الزواج علاقة اشتهاء بدنى فحسب، فهذا تصور هابط. إن هذا الازدواج أساس ارتباط روحى، وامتزاج مشاعر وراحة أعصاب، وآثاره المعنوية أربى من آثاره المادية (١٦).

وإذ يبقى الإسلام هو البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن الجوانى والبرانى للإنسان، وهو كذلك المنهج الإلهى الخاتم، كان لا بد له من تأسيس شريعته على

الموقف الوسطى التوفيقى التوازنى الذى يحقق للإنسان تعادليته، وتكامله، إذ بدون الروح يمكن أن يقال عن الجسد: إنه موضوع أو شيء، ولن يوصف بأنه «جسد إنسانى». وبدون الجسد لا يمكن للروح الإنسانى أن يكشف عن نفسه، أو يمارس حضوره الفاعل فينا والذى يتجلى فى اعتقادنا وسلوكنا، وعبر نوايانا وأفكارنا، ومن خلال مطامحنا وندمنا، وكذلك فى أحقادنا وآمالنا وجميعها أفعال تثبت إنسانيتنا.

ثانيا: الزواج الإسلامى .. وحدة ثنائية الأقطاب

لأن المسلم إنسان بروحه وجسده معًا، فهو يستقبل التكليف، ويتحمل الجزاء بهما معا، ومن ثم فإن الاتصال بالله والصلاة والصيام والاعتكاف ـ ونحو ذلك من شئون الروح ـ لا ينفى الاتصال بالمرأة والمأكل والمشرب ونحو ذلك من ضرورات الجسد. وهذا الجمع هو ما يميز طبيعة الإنسان الذى يتغذى روحيًا بغذاء نورانى، وجسديًا بغذاء مادى، ولكن تبقى المشكلة التى تواجهنا الآن هى أن نعرف كيف يحدث تجاوز ثنائية روح ـ جسد، نحو التوازن الوظيفى، فى الشخص الذى يؤلف «وحدة»؟ وبالأحرى ما هى الأشكال التى تتجسد بها، أو فيها تلك الوحدة بين قطبى الإنسان فى الإسلام؟

وظنى أن الشعيرة الأخلاقية الأساسية التى تنعكس فيها هذه الوحدة ـ بجانب «الصلاة» كعبادة أساسية ـ هى علاقة الزواج، أحد أهم أركان التنظيم الاجتماعى فى الإسلام، حيث يتم تجاوز ثنائية روح ـ جسد من خلال تحقيق الاندماج بين ثنائية: رجل ـ امرأة، بحيث يتحقق الإشباع الطاهر، بعيدا عن التشظى والحرمان والصراع بين الجنسين اللذين يمثلان الثنائية الأساسية للوجود البشرى. فالإسلام يبيح العلاقة الجنسية المشروعة بين الرجل والمرأة، ويوصى بها ليتمتع كلاهما بممارسة هذا الحق الطبيعى، فالـمُحَرّم والمرفوض فى الإسلام هو الفاحشة، أيا كان مصدرها، الجسد أو الروح، وليس ثمة رفض أو تحريم أو احتقار موجه ابتداء إلى الجسد بما أنه جسد، وإلى غرائزه وحاجاته بما أنها غرائز وحاجات تقف فى طريق الروح!! إننا نقرأ فى الآيات الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ

الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣) . وقد دعا محمد ﷺ كل إنسان إلى معرفة أنه جسم وروح، وأنه بذلك من عالمين متخالفين، وإن كانا ممتزجين، وأنه مطالب بخدمتهما جميعًا، وإيفاء كل منهما ما قررت له الحكمة الإلهية من الحق. بل إنه لم يتوقف عند حد الدعوة بل قام بتجسيد دعوته فى حياته ضاربا المثل والقدوة لكل تابعيه، فكان زوجا رجلا، ورب بيت قادراً، وأبا أولاد يحسن رعايتهم، وتلك هى مظاهر الإنسانية النبيلة وعناصرها الكاملة.

غير أن ذلك النموذج الإسلامى للأخلاق التوازنية قد واجه ـ دوما ـ الاتهام المتكرر سواء بالشهوانية التى تهيمن على أخلاقياته الدنيوية، أو بالحسية التى تطبع تصوراته الأخروية، حتى أن العقل الغربى يفسر سر انتشار الإسلام بشهوانيته ما يعنى أنه قد انتشر فى العالمين ليس لفطريته وقوة إلهامه، وإنما لتيسيره على الناس قضاء حوائجهم فى الحياة، وكأن الوثنية أو الكفر لم يكونا يلبيان للناس هذه الحوائج والملذات التى كانت شائعة بل وطافحة فى الطرقات. بينما يرى هيجل ـ وكثيرون غيره ربما كان أهمهم أرنست رينان مثلا ـ أن الإسلام فى تصوره للجنة يغرق فى الحس الذى يجد مستنده فى القرآن! . وبرغم أن كانط أدرك وسجل بموضوعية أن الوعود الحسية فى القرآن ينبغى أن تفهم فى إطار تأويلى، اعتماداً على «ريلاند» الذى قال: «إن المسلمين قد أعطوا هذه الوعود معنى روحيًا»، إلا أن هيجل لا يحب أن يرى مثل تلك الرؤية، لأنه يريد أن يؤكد حسية الشرق فى مقابل روحانية وعقلانية الغرب ! [(١٧)].

ورغم أن منهجنا فى هذا الكتاب يرفض فكرة الدفاع السلبى عن الإسلام، بقدر ما يطمح إلى الكشف عن جوانب إيجابيته التى تتكامل لصياغة ما يعتبره المؤلف «عبقريته» الخاصة، فإننا ـ نظرا لأهمية هذه الاتهامات فى تشويه النموذج الأخلاقى الإسلامى ـ سوف نتوقف فى عجالة لمناقشة هذه الاتهامات، ولكن من دون تخل عن منهج الكشف الموجب عن عبقرية الإسلام، أو وقوع فى أسر الدفاع التقليدى السلبى، وربما كان ذلك ممكنا فقط من خلال إخضاع هذه الاتهامات ليس لمنطق أحداث تمت فى الماضى النبوى، قصدا إلى التبرير، وإنما لمنطق الإسلام نفسه

وفلسفته الأخلاقية القائمة على التوازن الإنسانى بين الجسد والروح، والنابعة من ذلك التواصل الوجودى الأصلى بين عالمى الشاهد والغيب. ما يعنى أن الإطار المرجعى هنا هو منطق الإسلام الكامن فى عبقريته الخاصة، مستهديا بالنزعة النقدية التاريخية التى تفرض على كل منطق دينى أو فلسفى أن يلتمس روح عصره وهو يمارس حضوره فيه أو يسقط أحكامه عليه.

● **وفيما يتعلق بشهوانية الأخلاق الدنيوية فى الإسلام**، فليس لدينا سوى التذكير بالفلسفة التوازنية التى تستبطن نموذج الشخصية الربانية للمسلم كإنسان محكوم بمطالب مهمته الاستخلافية ما يدفعه إلى احترام حاجات جسده العائش على أرض الشاهد، من دون فقدان رغبته فى تنمية روحه المتطلعة إلى عالم الغيب، ولعل هذا التوازن هو التعبير الأمثل عن الفطرة الإنسانية التى لا تزدهر إلا فى وسط ثقافى يمكن فيه للإنسان بسهولة أن يبلغ كماله الإنسانى الممكن: «فإذا تغلبت على هذا الوسط جماعة لا تعبد إلا المادة وما إليها من لذة ومنفعة محسوسة، ولا تؤمن إلا بهذه الحياة، ولا تؤمن بما وراء الحس، أثرت طبيعتها ومبادئها وميولها فى وضع المدنية وشكلها، وطبعتها بطابعها، وصاغتها فى قالبها. وربما عاشت هذه المدنية وازدهرت، وأخصبت فى ميادين الحروب وساحات القتال، وأوساط المحاكم ومجالس اللهو ومجامع الفجور، ولكنها تكون مجدبة فى القلوب والأرواح، وفى علاقة الإنسان بالإنسان، فتصبح كجسم ضخم متورم يملأ العين مهابة ورواء، ويشكو فى قلبه آلامًا وأوجاعًا، وفى صحته انحرافًا واضطرابًا. وفى المقابل، إذا تغلبت على الجماعة قيادة أو أخلاقية تجحد المادة ولا تهتم إلا بالروح وما وراء الحس والطبيعة، ذبلت زهرة المدنية وهزلت القوى الإنسانية وبدأ الناس ـ بتأثير هذه القيادة ـ يؤثرون الفرار إلى الصحارى والخلوات على المدن، والعزوبة على الحياة الزوجية، ويعذبون الأجسام حتى يضعف سلطانها فتتطهر الروح ويؤثرون الموت على الحياة، لينتقلوا من مملكة المادة إلى إقليم الروح ويستوفوا كمالهم هنالك؛ لأن الكمال فى عقيدتهم لا يحصل فى العالم المادى، ونتيجة ذلك أن تحتضر الحضارة وتخرب المدن ويختل نظام الحياة. ولما كان هذا مضادًا للفطرة لا تلبث أن تثور عليه، وتنتقم منه بمادية حيوانية ليس فيها تسامح لروحانية وأخلاق، وهكذا تنتكس

الإنسانية وتخلفها البهيمية والسبعية الإنسانية الممسوخة وتئول الحياة مادية محضة فلم تزل المدنية متأرجحة بين مادية بهيمية وروحانية رهبانية، ولم تزل فى اضطراب»[١٨].

وإذا كان «فرويد» قد أثبت علميًا أن الغريزة الجنسية لا يمكن تدميرها وإنما فقط كبتها، وأن كبت الدوافع الجنسية يجلب مساوئ أكثر، فإن «ليكى» قد استنتج ذلك تاريخيًا عندما صور ما كان عليه العالم النصرانى فى العصر الوسيط من التأرجح بين الرهبانية والفجور قائلا: «إن التبذل والإسفاف قد بلغا غايتهما فى أخلاق الناس واجتماعهم، وكانت الدعارة والفجور والإخلاد إلى الترف والتساقط على الشهوات والتملق فى مجالس الملوك وأندية الأغنياء والأمراء، والمسابقة فى زخارف اللباس والحلى والزينة فى حدتها وشدتها، كانت الدنيا فى الحين تتأرجح بين الرهبانية القصوى والفجور الأقصى، وإن المدن التى ظهر فيها أكثر الزهاد كانت أسبق المدن فى الخلاعة والفجور، وقد اجتمع فى هذا العصر الفجور والوهم اللذان هما عدوان لشرف الإنسان وكرامته»[١٩].

وعلى العكس، يبدو المسلم ـ الذى لا يحول دينه بينه وبين جسده من البداية ـ أكثر توازنا فى طريقة إدراكه للوجود، فيستحيل عليه أن يجعل مثله الأعلى فى الأخلاق متعة الجسد؛ لأن متعة الجسد بطبيعتها صائرة إلى زوال سريع، والعبرة هنا «بالمثل الأعلى» لا بطرائق العيش الفعلية، فقد يحدث للشرقى أن يغوص فى متعة الجسد إلى أذنيه لكنه يحس فى ضميره أنه ضال عن جادة الطريق، على حين قد تجد فى الغرب فلسفات أخلاقية بأسرها ـ كما أسلفنا فى المبحث الأول من هذا الفصل ـ تجعل المنفعة والمتعة مبدأ خلقيًا صريحًا ولو كانت المتعة مما يدوم دوامًا لا يطرأ عليه التحول والتغيير ـ كما هى الحال فى جنة الفردوس ـ لما كان فيها عند الشرقى «المسلم» من بأس لكنها فى هذه الدنيا متغيرة متحولة شأنها شأن سائر الظواهر الجزئية الفردية العابرة؛ ولذلك ازدراها الشرقى «المسلم» فى مثله العليا وغض عنها البصر[٢٠].

وقد يكون مطلب العفة والكبت فى المسيحية ساميًا، إلا أن فكرة الإسلام عن ضبط الحياة الجنسية والتوسط فيها أنسب للإنسان؛ لأن فيها اعترافًا بالمشكلة ومواجهتها، وليس المداورة عليها أو النفاق بشأنها. وربما كان أبلغ دليل على صدق

النزوع الإسلامى وفطريته هو ذلك التطور الذى جرى للمسيحية الأولى فى التاريخ، والذى بدى كنوع من الهزيمة لجنوحها المثالى، ومحاولتها تحدى الفطرة الإنسانية، فالكثير من الأحداث المشهودة فى تاريخ المسيحية كان بمثابة أشكال من التراجع أدت إلى التشوه الذى لا فكاك منه لدين يواجه الحياة، ومنها مثلا تحويل الدين إلى مؤسسة، أى إنشاء التنظيم الكنسى والنظام الإكليروسى الهرمى، وإقرار الزواج بدلاً من العفة، والاعتراف بالعمل، والموقف الجديد تجاه الملكية، والقوة والتعليم والمعرفة «بدلاً من الاتجاه الإنجيلى»، «مباركون أولئك الفقراء . . » واستخدام القوة والعنف ضد المجدفين فى الدين كما حدث فى عهد محاكم التفتيش.

وبخصوص العلاقة بين الجنسين ـ والزواج تحديدا ـ يكفى أن نذكر ما قاله بولس فى إحدى رسائله: «إن غير المتزوجين معنيون بالرب كيف يرضونه، وأما المتزوجون فمعنيون بالدنيا، أى كيف يرضون زوجاتهم» (الرسالة الأولى إلى الكورنثيين، ٧ : ٣٣ ـ ٣٤) . «إذ كاد بولس أن يشرع التبتل للجنسين». (الرسالة الأولى إلى الكورنثيين، ٧ : ٨) ، وهو الأمر الذى كانت نتيجته الحتمية هى فناء الجنس البشرى بلا أدنى شك. وبرغم أنه يصل خلال الرسالة نفسها إلى إقرار الزواج، ولكن ذلك باعتباره شرّاً لا بد منه، وعلى أنه اختزال للكمال لا مناص منه: «من الخير للرجل ألا يلمس امرأة، ولكن لكى يتجنب الوقوع فى الزنا لا بد أن يكون للرجل امرأة وأن يكون للمرأة رجل» (الرسالة الأولى إلى الكورنثيين، ٧ : ٢ـ٣) . فى هذه الرسالة نشعر بأن المبادئ المسيحية الصريحة تضعف وتتحرك مقتربة من الواقع. إنه نوع من التنازل الواضح. فمن وجهة نظر المسيحية ـ إذن ـ ليس الزواج حلاًّ قائمًا على أساس من مبدأ ولكنه حل فرضه الواقع « أن تتجنب الزنا». وأما من وجهة النظر الإسلامية، فهو حل وسطى قائم على أساس رصين، ومبدأ راسخ يعصم ضمير المسلم من هذا الفصام الروحانى، إذ يضمن له ضبط الجسد، ولكن مع حسن رعايته.

وإذا كانت مؤسسة الزواج قد تقرر إعادتها إلى المسيحية وإلى الشيوعية المادية، فإن بدايتها كانت مختلفة فى كلا الحالين: فقد بدأت فى المسيحية من مطلب العفة الكاملة، وبدأت فى المادية من مطلب الحرية الجنسية الكاملة. وقد جعلت المسيحية

الزواج من الشعائر المقدسة، بينما حولته المادية إلى عقد اتفاق، وفى بعض الحالات إلى عقد رسمى يخضع لمراسيم معينة. ولكن تبقى المسافة كبيرة بين الزواج الكاثوليكى والزواج المدنى. وأساس الاختلاف هو الطلاق. فالزواج المقدس لا يمكن حل عقدته بالطلاق وإلا أصبح مجرد عقد اتفاق. ومن ناحية أخرى، الزواج الذى لا يمكن حل عقدته مطلقًا سيفقد صفته باعتباره عقد اتفاق عندما يصبح شيئًا مقدسًا، وهو أمر لا يوجد وضعى مستعد لقبوله (٢١). وأما الزواج الإسلامى فقد وحد هذين النوعين من الزواج، فهو زواج دينى ومدنى. أى أنه عقد اتفاق يتم فى حفل دينى فى الوقت نفسه. والذى يعقد الزواج «رجل دين» وموظف فى الدولة، الاثنان فى شخص واحد. ولأن فى الزواج الإسلامى صفة العقد، لذلك يمكن حله عند الضرورة، فالطلاق مسموح به لأسباب تقتضيه. وقد اعتبر النبى ﷺ الطلاق «أبغض الحلال عند الله»، وهذا تفكير دينى وأخلاقى معًا. ومن ثم، فالزواج نموذج حى لمؤسسة إسلامية تستهدف الإجابة عن مشكلة جوهرية: كيف يوفق الإنسان بين تطلعاته وأشواقه الروحية وبين حاجاته المادية، كيف يحافظ على العفة دون أن يتخلى عن الحب، كيف يضبط الحب الجنسى لحيوان يمكن أن يكون إنسانًا ولكنه لا يستطيع أن يكون ملاكًا. هذا الهدف الجوهرى هو هدف إسلامى فى صميمه. وهنا يمكن مقارنة الزواج بالعدالة، وهما من خصائص الإسلام، ووجه المقارنة أنهما فكرتان تنطويان على قدر من الخشونة الظاهرية، ولكنهما يوفران للإنسان حياة أكثر صفاء وأكثر استقامة من معادلهما المسيحى، أى العزوبة والمحبة العامة. (٢٢).

ويفطن إلى هذه الحقيقة مفكر غربى منصف هو «تور أندريا» فيعترف بأن: «المفهوم الكاثوليكى للأخلاق الجنسية مفهوم ضيق ومستحيل التحقيق ولا يمكن لأى رجل عاقل أن يوافق عليه؛ لأنه حسب هذا المفهوم يجب الامتناع مطلقا عن كل لذة جسدية». . ويضيف معترفا بالتنازل المسيحى تحت ضغط الواقع التاريخى: «أن الأخلاق المسيحية فى العصور الوسطى تجاوزت التنسك القديم الذى بالغ فى الخطيئة المتعلقة بالغريزة الجنسية. وكانت الأخطاء المرتكبة فى هذا الصدد عبارة عن مجرد خطيئة؛ ولذلك كان التنكر للمتعة الجنسية لا يعد فضيلة، ولم يكن يستحق التوبيخ فى هذا الصدد سوى الازدياد من النساء بشكل مفرط، مثله فى ذلك مثل الإفراط فى

أى شىء، فى الرهبنة، وفى التشدد الدينى، وفى التعصب. وقد أدان مارتن لوثر المصلح الكبير الرغبة فى التنسك لأنه صعب التحقيق، ولأن لذة الجسد لا تقاوم، وقد دلل على رأيه بأن يسوع المسيح لم يوص بالرهبنة أو التبتل بل على العكس فقد أدانهما» (٢٣).

وأما فيما يخص قضية تعدد الزوجات، فينبغى **أولا** التنبه إلى سنة عامة فى الأديان قبل الإسلام، إذ الغالب على الأوهام الشائعة أن الإسلام هو الدين الوحيد الذى أباح تعدد الزوجات، وليس هذا بصحيح كما يبدو من مراجعة يسيرة لأحكام الزواج فى الشرائع القديمة، وفى شرائع أهل الكتاب. فلا حجر على تعدد الزوجات فى شريعة قديمة سبقت قبل التوراة. ولا فى التوراة، حيث بلغ التعدد حد الفوضى، خصوصا عند الملوك والكهنة والقضاة المتأخرين: «فشريعة موسى كانت تسمح بالتعدد، وكان لإبراهيم زوجتان على الأقل: سارة وهاجر» (سفر التكوين ١٦ : ١ ـ ٢). «وقد تزوج يعقوب بأختين فى وقت واحد» (سفر التكوين ٢٩ : ٢٣ ـ ٣٠). «كما كان له كثيرات ملك اليمين هن إماء زوجاته» (سفر التكوين، ٣٠ : ٤ ـ ٩)، «كما كان من ضمن القضاة كثير من المعددين» (سفر القضاه: ٨: ١٠ـ ٣٠، وسفر الوقائع، ٢، ٢٦، ٤، ٥، ٧، ٨). وقد كانت قبيلة «إيسا كار» معروفة بممارستها للتعدد، وقبل ذلك يجب أن نذكر حالة داود وسليمان، وهذا ما أورده العهد القديم فى هذا الموضوع (٢٤):

(أ) سفر صموئيل الثانى «٥-١٣»: «وقد اتخذ داود أيضا نساء وسرارى بأورشليم بعد رحيله من «هيبرون» وولدن له بنين وبنات».

(ب) سفر الملوك «١١ : ١-٣»: «لقد أحب الملك سليمان ابنة فرعون بشغف، وكان له عدد كبير من النساء الأجنبيات: المؤابين، والأمونيين، الأديمويين، والسودانيين، والحيثيين . . . وقد كان له سبعمائة زوجة وثلاثمائة أمة». وهذه العادة من اتخاذ عدد كبير من الزوجات والسرارى كانت عند كل الملوك السابقين على «جودة» و«إسرائيل» انظر «سفر الملوك ٢٠ : ٣». وخلال العصور الوسطى كان التعدد مباحا بين اليهود وبرغم صيحات بعض الأحبار منذ القرن الحادى عشر مثل الربى «جرشوم ابن جودة [٩٦٠ - ١٠٢٨] فإن اليهود لم يتركوا تعدد الزوجات حتى بعد تحريم السريين فى مؤتمر الإصلاح الذى عقد فى فلاديفيا عام ١٨٦٩م.

وفضلا عن تعدد الزوجات، ينسب الكتاب المقدس انحرافات عقيدية لسليمان، بدافع من حبه للنساء، ومن ذلك ما جاء فى الإصحاح نفسه من سفر الملوك: «فأمالت نساؤه قلبه، وكان فى زمان شيخوخة سليمان أن نساءه أملن قلبه وراء آلهة أخرى ولم يكن قلبه كاملا مع الرب إلهه كقلب داود أبيه، فذهب سليمان وراء عشتورت إلهة الصيدونيين، وملكوم رجس العمونيين، وعمل سليمان الشر فى عينى الرب، ولم يتبع الرب تماما كداود أبيه، حينئذ بنى سليمان مرتفعها لملك رجس بنى عمون، وهكذا فعل لجميع نسائه الغريبات اللواتى كن يوقدن ويذبحن لآلهتهن، فغضب الرب على سليمان؛ لأن قلبه مال عن الرب إله إسرائيل الذى تراءى له مرتين، وأوصاه فى هذا الأمر ألا يتبع آلهة أخرى فلم يحفظ ما أوصى به الرب» (الملوك الأول: ١١ : ٤-١٠). ويعلق هـ. ج. ويلز على عبارة الكتاب المقدس بقوله: «إن إقامة سليمان هيكل أورشليم ورؤياه لربه ومحادثته له فى مستهل حكمه لم تحل دون ابتداعه فى أواخر أيامه ضربا من العبث بالأمور الدينية، فإنه أكثر من الزواج، وإن يكن ذلك لأسباب تتصل بالدولة وبأبهة الملك. وكان يرفه عن زوجاته الكثيرات بتقديم الضحايا لآلهتهن القومية، فهو يقدم القربان لربة صيدا (عشتورت)، وكموش (وهو رب مؤاب)، ومولك وهلم جرا. والواقع أن وصف الكتاب المقدس لسليمان يصوره لنا ملكا متقلبا كغيره من الملوك، لا يفضل ألبتة أيّا منهم فى موضوع تمسكه بالدين، كما يصور لنا قومه شعبًا معتقداً بالخرافات، وذا عقلية مبلبلة ككل شعوب العالم المحيط بهم»[٢٥].

بل ويتحدث العهد القديم عن انحرافات جنسية من مستوى زنا المحارم وقعت فى بيت داود ﷺ، وهاك كلمات الإصحاح الثالث عشر من سفر صموئيل الثانى: «كان لأبشالوم بن داود شقيقة جميلة اسمها ثامار، وقد أحبها وتيم بها أخ لها من أبيها اسمه أمنون، وحدث أن أمنون مرض وطلب من أبيه أن تحضر أخته لتعد له طعاما وتطعمه، ولما حضرت أخته أخلى المكان وزنا بها على الرغم منها، وخرجت ثامار صارخة باكية، ولما عرف أبشالوم شقيقها هذا الأمر دبر فى نفسه مكيدة لينتقم من أمنون، فدعاه هو وإخوته إلى الطعام، وأوصى عبيده أن يثقلوا الطعام والشراب لأمنون حتى يسكر ثم يقتلوه. . . » (صموئيل الثانى، ١٣).

ولعل إحدى أشهر قصص الانحراف الخلقي - كما يرويها العهد القديم - قد وقعت من داود نفسه عليه السلام وهى قصة زوجة «أوريا» الضابط المقاتل فى جيش داود، والتى يروى وقائعها اللاأخلاقية الإصحاح الحادى عشر من سفر صموئيل على النحو التالى : «أرسل داود قائده يؤاب وجنوده ومن بينهم جندى اسمه أوريا، فخربوا بنى مون وحاصروا ربَّه، وأما داود فأقام فى أورشليم، وفى المساء قام داود عن سريره وتمشى على سطح بَيت الملك فرأى من على السطح امرأة تستحم للطهارة من طمثها، وكانت جميلة المنظر جداّ، فأرسل لها داود وأخذها ودخل بها، وعندما جاء موعد الطمث لم تحض فأدركت أنها حملت من داود، وإذا كان زوجها بعيدا فى المعركة، فأرسلت إلى داود وقالت إنى حبلى، فأرسل داود إلى يؤاب يقول أرسل إلىّ أوريا، فأرسله، فسأله داود عن سلامة يؤاب وسلامة الشعب ونجاح الحرب، وقال داود له : انزل بيتك واغسل رجليك، ولكن أوريا لم يذهب إلى بيته ونام على باب الملك مع عبيد سيده، ولما عرف داود سأله عن السبب فأجاب أوريا : إن التابوت وإسرائيل ويهوذا ساكنون فى الخيام، وسيدى يؤاب وعبيد سيدى نازلون على وجه الصحراء، وأنا آتى إلى بيتى لآكل وأشرب وأضطجع مع امرأتى ؟ وحياتى لا أفعل هذا الأمر . فقال داود لأوريا : أقم هنا اليوم أيضا وغدا أطلقك، وفى الصباح كتب داود مكتوبا إلى يؤاب وأرسله مع أوريا، وفى هذا المكتوب يقول داود : اجعلوا أوريا فى وجه الحرب الشديدة وارجعوا من ورائه فيضرب ويموت ففعل يؤاب، ودفع أوريا وجماعة معه حتى دنوا من سور المدينة ثم تقهقر يؤاب عنهم فماتوا جميعا، وأرسل بذلك داود وقال يؤاب للرسول : إن غضب الملك لأننا دنونا من المدينة وتعرض رجالنا لمقذوفات السكان من خلف الأسوار ؛ فقل له : إن أوريا قد مات . فلما سمعت امرأة أوريا أن بعلها قد مات ندبته ولما مضت المناحة أرسل داود وضمها إلى بيته وصارت له امرأة وولدت له ابنا (هو سليمان)» ويختم الإصحاح بقوله : «وأما الأمر الذى فعله داود فقبح فى عينى الرب» (صموئيل الثانى، إصحاح ١١) .

ولعل الملاحظة المهمة والمثيرة للدهشة فى هذا السياق هى أن تشريعات الزواج عند اليهود - ولا حتى انحرافاتهم الأخلاقية - لم تكن موضع نقد لدى المسيحيين رغم أنها

تتفوق على الإسلام فى التعدد، ورغم أن اليهودية كعقيدة أو كتاب مقدس «العهد القديم» هى بمثابة الجذر الطبيعى للعقيدة المسيحية وكتابها المقدس «العهد الجديد»، أما تراثهما فمعترف به كأصل مشترك «يهو ـ مسيحى» للحضارة الغربية. كما لم يكن ثمة حجر على تعدد الزوجات فى الإنجيل، بل هو مباح مأثور عن الأنبياء أنفسهم من عهد إبراهيم الخليل إلى عهد الميلاد، ولم يرد فى الأناجيل نص واحد يحرم ما أباحه العهد القديم للآباء والأنبياء ولمن دونهم من الخاصة والعامة، وما ورد فى الأناجيل يشير إلى الإباحة فى جميع الحالات والاستثناء فى حالة واحدة. وهى حالة الأسقف حين لا يطيق الرهبانية فيقنع بزوجة واحدة اكتفاء بأهون الشرور. وقد استحسن القديس أوغسطين أن يتخذ الرجل سرية مع زوجته إذا عقمت هذه وثبت عليها العقم، وحُرِّم مثل ذلك على الزوجة إذا ثبت لها عقم زوجها لأن الأسرة لا يكون لها سيدان. واعترفت الكنيسة بأبناء شرعيين للعاهل شارلمان من عدة زوجات، وقال وستر مارك العالم الثقة فى تاريخ الزواج إن تعدد الزوجات باعتراف الكنيسة بقى إلى القرن السابع عشر، وكان يتكرر فى الحالات التى تحصيها الكنيسة والدولة، وعرض جروتيوس العالم القانونى المشهور لهذا الموضوع فى بحث من بحوثه الفقهية فاستصوب شريعة الآباء العبرانيين والأنبياء فى العهد القديم (٢٦).

كما ينبغى **ثانيا** تأمل الحكمة الخاصة بالإسلام، والذى لم يمنع الاكتفاء بزوجة واحدة كما يطرح بشكل دوجمائى، بل استحسنه وحض عليه، وفى المقابل حذر من تعدد الزوجات بل وأنكره تقريبا عندما ربطه بضرورة تحقيق العدل بين الزوجات، ووضع هذه القدرة على العدل فوق طاقة البشر العاديين حتى ولو حرصوا على ذلك. غير أن الإسلام يشرع لأزواج يعيشون على الأرض وليس فى السماء، لديهم حاجات وقصورات البشر لا كمال الملائكة، وتضغط عليهم الحياة الواقعية بكل ثقلها وملابساتها. ومن ثم فلا مناص فى كل تشريع من النظر إلى جميع العوارض والتقدير لجميع الاحتمالات، وفى هذه الاحتمالات ولا ريب ما يجعل إباحة التعدد خيرا وأسلم من تحريمه بغير تفرقة بين الظروف المختلفة التى يدفع إليها الأزواج. وربما كانت العلاقة الوجودية المثلى هى تلك التى تجمع بين رجل واحد وامرأة واحدة، يتبادلان المحبة والتعاطف والتراحم فيما يصفه القرآن بعلاقة «السكن» التى

تظل أبناءهما، وتعمق ترابط مجتمعيهما، غير أن مثل تلك العلاقة «المثالية» قد تتعذر في أحيان كثيرة، وهنا قد يكون من الأوفق الخروج على نحو «منضبط» و«مقدر» يرسمه الشرع، بدلا من القفز منها نحو الفراغ، وخارج إطار الضبط الشرعي والأخلاقي، فتكون العلاقات الحرة مباحة، وربما كذلك العلاقات الشاذة، تحت مبرر التقدمية أو التحرر، بينما يوضع التشريع الإسلامي في التعدد المنضبط خلقيًا موضع النقد والاتهام بالرجعية، بلا أسباب موضوعية في الحقيقة، بل بإغراء تهاويم رومانطيقية عن المشاعر الأنثوية، وهرطقات مراوغة حول معنى التمدين.

ولعل هذا الإدراك الموضوعي هو ما يفطن إليه الدكتور هستون سميث في كتابه «ديانات الإنسان» فيقول: «يأتي الإسلام في نظام الزواج بأكبر مساهمة له في قضية المرأة، إذ أحاط عقد الزواج بقداسته إذ جعله دون غيره رابطًا للعلاقة المشروعة بين الجنسين في ديانة تعاقب الزاني بالرجم، ولا يزال الفتى حتى اليوم يراقص فتاته مواجهة ولا يمس جسدها لأنه ممنوع بغير زواج، وليس لاتهام الإسلام بين بعض الغربيين بأنه دين سهولة في علاقات الجنس موقع صواب في السمع ولا مراء. والمساهمة الأخرى للإسلام في قضية المرأة أنه يعطيها حق الموافقة على زواجها، فلا يستطيع - حتى السلطان - أن يبني بها كرهًا على غير قبول منها، ثم يأتي الإسلام بميثاق مكين للرابطة الزوجية وإن لم يمنع الطلاق منعًا باتًا، إذ هو حلال بغيض في أدب النبي صلوات الله عليه، وإنما يُلجأ إليه كما يلجأ إلى آخر الحلول فما من شيء يبغضه الله كما يبغض التفرقة بين الزوجين، وقد أوجب من التدبير الشرعي ما يصون عقد الزوجية، إذ أوجب على الأزواج قبل الزواج أن يدخروا حصة كافية باسم المرأة تئول إليها عند الطلاق، ويحصل الطلاق بعد الاحتكام إلى الأهل والمصالحة على الوفاق وفترات من المهلة والإنظار، مما يراد به الإقلال من دواعي الفصل بين المرأة وزوجها جهد المستطاع، ويحق للمرأة كما يحق للرجل أن تعتمد إلى هذه الوسائل للتوفيق» (٢٧).

وعلينا، **ثالثا**، النظر إلى السياق التاريخي، لنرى بشكل أكثر موضوعية، ففي الجزيرة العربية إبان القرن السابع كان متاحًا للرجل أن يتزوج أي عدد من النساء، حسب صحته، وماله، ووجاهته بين قومه وإقبال النساء عليه. وكان للكثير من

العرب أكثر من عشر زوجات، بل وصل لدى بعضهم ما هو أكثر، ناهيك عن الجوارى وملك اليمين، ومن ثم فإن مبدأ التحديد كان مبدأ ثوريًا من الأصل، كما أن رقم «أربعة» لم يكن كبيرا، وربما اعتبره الكثيرون تضييقا عليهم فى ذلك الوقت، ومن ثم فقد كان تحديد الزوجات بأربع، هو عمل يزيل قدرا من الاضطهاد الواقع على النساء، وليس ترخيصا باضطهاد جديد.

ولعل هذا الإدراك التاريخى هو ما يفطن إليه كذلك المفكر المنصف هستون سميث عندما يتجاوز قضية الكثرة والقلة فى عدد الزوجات، ويرسم معالم الواقع عن زواج الجاهلية قياسا إلى ما صار إليه معنى الزواج فى الإسلام فيقول: «إن المسألة هنا لا تدور على الكثرة والقلة فى عدد الزوجات؛ لأن الزواج لم تكن له قداسة، ولم يكن فى الحقيقة زواجًا مرعى الحقوق، بل كان ملكًا كملك الرقيق، وكان للرجل بعد الزوجة الأولى والثانية أن يتصل بمن شاء من النساء، وإنما تدور المسألة هنا على مكان المرأة فى الاعتبار والكرامة، وعلى حقوقها فى بيتها وبين أهلها وقومها، وهذه هى المسألة التى يظهر فيها للإسلام فضل لا يستهان به ولا يقبل الإنكار»(٢٨).

• **وأما فيما يتعلق باتهام الرسول ﷺ نفسه بالتعدد** فهو كثير وممتد، غير أن ما كتبه «فرانتس بول» يبدو مثالا جليا على الإسراف فى الخطأ حيث كرر بكثير من الصلف فى كتابه «حياة محمد» الذى يطفح بالكراهية والتعصب ما يضمره العقل الغربى المتمركز حول ذاته ضد النبى الكريم قائلا: «إن محمداً يبدو لنا بصورة مثيرة للاشمئزاز حيث يجعل الوحى فى خدمة شبقه الجنسى، ومحاولة نفى التهمة عنه هى مشروع جرىء لكنه بلا أمل»(٢٩). ونرى أن هذه التهمة تنطلق من تصورين سلبيين:

أولهما: هو الإسقاط النفسى على الرسول الكريم، ففى الوقت الذى كانت الكنيسة تفرض على رجال الدين الامتناع عن الزواج، على رغبتهم فيه وحرصهم عليه، كانت الروايات المدهشة الغريبة عن الحياة الجنسية للنبى محمد تنم على ألوان الكبت التى يكابدها المسيحيون أكثر مما تتعلق بأية حقائق عن حياة النبى الشخصية. ولا شك أن الصورة التى رسموها للإسلام كانت تتضمن حسدا ظاهراً، إذ كانوا يصورونه في صورة دين المتعة والتيسير(٣٠).

وثانيهما: هو القياس الاختزالى المقوت لنبوته إلى نموذج المسيح ﷺ الذى عاش كراهب بأكثر مما عاش كإنسان، كما كان نبى دعوة بأكثر مما كان صاحب شريعة، وكانت حياته على الأرض خاطفة وغامضة، وكان ميلاده معجزة تتجاوز مألوف البشر، بأكثر مما كانت حياته ممتدة ومشهودة أو ميلاده طبيعيًا كالبشر، وهذا هو الفارق العميق بين مثال المسيح ومثال محمد فى ميلاده وحياته ونبوته، فقد ولد طبيعيًا، وعاش حياة ممتدة إنسانا كاملا، بشرا ورسولا، داعيا وحاكما، أبا وزوجا؛ لأن الله أراده خاتم الأنبياء والرسل، ومشرعا للإنسانية كلها.

وهذا الفارق هو ما تدركه ببصيرة نافذة الراهبة السابقة، ومؤرخة الأديان المعاصرة كارين أرمسترونج فتقول: «إذا نحن تركنا توقعاتنا المسيحية للقداسة جانبًا، فسنجد محمداً شخصية قوية المشاعر وذات أبعاد مركبة. فهو يختلف كل الاختلاف عن شخصية المسيح المثالية الخارقة للطبيعة كما يظهرها الإنجيل. ورغم أنه قد تطورت عند المسلمين تبعية رمزية لمحمد، فلم يدّعوا قط أنه مقدس. وفى الواقع - وكما تقدمه السير الأولى - فهو شخصية شديدة الإنسانية، وليس هناك تشابه بينه وبين شخوص القديسين المسيحيين. رغم أننا حينما نخترق حجب الكتابات عن القديسين، نتبين أنهم كانوا مجرد آدميين. وتماثل شخصية محمد أكثر شخصيات التوراة اليهودية النابضة بالحياة من أمثال موسى وداود وسليمان وإلياس وإسحاق الذين لم يكونوا قديسين بل كانوا مفعمين بالحيوية. وقد كان لديه مواهب روحانية وسياسية عظيمة - رغم عدم توافق الجانبين فى أغلب الأحوال - كما أنه كان مقتنعا أن على كل الأفراد المتدينين مسئولية إقامة مجتمع خير عادل(٣١).

وفى كتاب «فهم الإسلام» لـ «فريثجوف شيون - Fithjof Schuon» إدراك مشابه لمصدر الخطأ فى تصور الغربيين للرسول الدينى على صورة واحدة هى صورة بوذا والسيد المسيح، وهى صورة تحيط بها هالة من غير هذا العالم الإنسانى لما فيها من محو الذات ومحو العلاقات الدنيوية. لكن «محمداً» ﷺ لم تكن تحتويه هذه الهالة من غير العالم الإنسانى؛ لأنه رسول شريعة وصاحب جهاد فى هذه الحياة وفى الحياة الأخرى، ومثاله من صور الرسالة الدينية إنما هى صورة إبراهيم وموسى عليهما السلام، مع تفاوت الأفق والمجال(٣٢).

وأما ضد اتهام هيجل بتغلب الحسية على الجنة والنار، فثمة تحفظان أساسيان:

أولهما مبدئى: وهو أن الخطاب بالمحسوسات فى أمر اليوم الآخر ليس مقصورا على العقيدة الإسلامية؛ لأن الأنبياء والقديسين فى جميع الأديان الكتابية قد تمثلوا النعيم المحسوس فى رضوان الله ووضعوه على هذه الصفة فى كتب العهد القديم، والعهد الجديد، وفى كتب التراتيل والدعوات.. ففى العهد القديم يصف أشعياء يوم الرضوان فى الإصحاح الخامس والعشرين من سفره فيقول: «يضع رب الجنود لجميع الشعوب فى هذا الجبل وليمة سمائن: وليمة خمر على درى سمائن ممخة: رى مصفى ويفنى فى هذا الجبل وجه النقاب. النقاب الذى على كل الشعوب والغطاء المغطى به على كل الأمم، يبلغ الموت إلى البد ويمسح السيد الرب الدموع من كل الوجوه» (٣٣).

وفى العهد الجديد يقول يوحنا الإلهى: «بعد هذا نظرت وإذا باب مفتوح فى السماء والصوت الأول الذى سمعته كبوق يتكلم معى قائلا: اصعد إلى هنا فأريك ما لا بد أن يصير بعد هذا. وللوقت صرت فى الروح، وإذا عرش يعرض علىّ فى السماء وعلى العرش جالس. وكان الجالس فى المنظر شبه حجر اليشب والعقيق وقوس قزح حول العرش فى المنظر شبه الزمرد وحول العرش أربعة وعشرون عرشا. ورأيت على العروش أربعة وعشرين شيخا جالسين متسربلين بثياب بيض وعلى رءوسهم أكاليل من ذهب، ومن العرش يخرج بروق ورعود وأصوات، وأمام العرش سبعة مصابيح نار متقدة هى سبعة أرواح الله. وقدام العرش بحر زجاج شبه البلور، وفى وسط العرش وحول العرش أربعة حيوانات مملوءة عيونا من قدام ومن وراء. والحيوان الأول شبه الأسد، والحيوان الثانى شبه العجل والحيوان الثالث له وجه مثل وجه إنسان، والحيوان الرابع شبه نسر طائر. وكان لكل منها ستة أجنحة وتغطيها العيون من الخارج والداخل..» (سفر رؤيا يوحنا، ٤ : ١-٩). كما كانت آمال النعيم المحسوس تساور قلوب القديسين فى صدر المسيحية، فضلا على عامة العباد بين غمار الدهماء، ومن أشهر هؤلاء الأقطاب المعدودين رجل عاش فى سوريا فى القرن الرابع للميلاد، وترك بعده تراتيل مقروءة يتغنى بها طلاب النعيم وهو القديس إفرايم الذى يقول فى إحدى هذه التراتيل: «ورأيت مساكن

الصالحين . . رأيتهم تقطر منهم العطور ويفوح منهم العبير، تزينهم ضفائر الفاكهة والريحان . . وكل من عف عن خمر الدنيا تعطشت إليه خمور الفردوس، وكل من عف عن الشهوات تلقته الحسان فى صدر طهور». وقد اتفق أحبار المغرب وأحبار المشرق فى وصف النعيم بهذه الصفة، فقال القديس أرنيوس أسقف ليون فى القرن الثانى أن السيد المسيح أنبأ يوحنا الإلهى أنه : «ستأتى أيام يكون فيها كروم لكل كرمة منها عشرة آلاف غصن، ولكل غصن عشرة آلاف فرع، ولكل فرع عشرة آلاف عسلوج، ولكل عسلوج عشرة آلاف عنقود، ولكل عنقود عشرة آلاف عنبة، وتعصر العنبة منها فتدر من الخمر مائتين وخمسة وسبعين رطلا» [٣٤].

وثانيهما تاريخى : حيث إن تلك الحسية المتداولة عن الإسلام ترجع إلى تفسيرات الشراح وميول الفقهاء، لا إلى نصوص القرآن، وهو ما يعترف به توماس كارليل مؤكدا : «إن القرآن قد أقل جداً من إسناد الحسيات والماديات إلى الجنة والنار، وكل ما فيه عن هذا الشأن إيماء وتلميح، وإنما المفسرون والشراح الذين لم يتركوا لذة حسية ولا متعة شهوية حتى ألحقوها بالجنة، ولا عذابًا بدنيا وألمًا جسمانيًا حتى أسندوه إلى النار [٣٥]. ثم لا تنسوا أن القرآن جعل أكبر ملاذ الجنة روحانيًا إذ قال : ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر : ٧٣)، فالسلام والأمن هما فى نظر كل عاقل أقصى أمانى المرء وأعظم الملاذ قاطبة، والشىء الذى عبثًا يتلمسه الإنسان فى الحياة الدنيا. وقال أيضًا : ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ (الحجر : ٤٧). وأى رذيلة أخبث من الغل مصدر المحن والمصائب والنقم والآفات؟ وأى شىء أهنأ من التآلف والتصافى؟».

***

الهوامش :

1- Plato : Phaedo, trans. R.S. Bluck (London : Routledge and paul, 1955) .

نقلا عن : على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص١٩٦ .

2- W.E.H. Lecky, History of European Morals, London, 1869,chapter IV

نقلا عن : أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

٣ ـ أفلوطين. ت ١ ، ٣ ، ٢ ، نقلا عن: د. غسان خالد، أفلوطين . . رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، مرجع سابق، ص٢٤٤ـ ٢٤٥ .

٤ ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٢٧، ٤١ .

٥ ـ المرجع السابق، ص٢٩٣ .

٦ ـ المرجع السابق، ص٢٩٤ .

٧ـ محمد الغزالى، ركائز الإيمان : بين العقل والقلب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ٧١ .

٨ ـ المرجع السابق، ص٧٧ .

٩ ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٣١٣ ـ ٣١٥ .

١٠ ـ د. عماد الدين خليل، مدخل الى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافى العربى، والدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٤٨ .

١١ ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٣١٦ ، ٣١٨ .

١٢ ـ د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٩ .

١٣ ـ سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الإسلام، مرجع سابق، ص٣٦ـ ٣٧ .

١٤ـ د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١ .

١٥ ـ د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٧ .

١٦ ـ محمد الغزالى، ركائز الإيمان : بين العقل والقلب، مرجع سابق، ص ٧٣ـ ٧٤ .

١٧ ـ د. محمد عثمان الخشت، كتاب مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص١٥١ ، ١٥٢ .

١٨ ـ أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ١١٩ـ ١٢٠ .

19- W.E.H. Lecky, History of European Morals, London, 1869, Vol. II. Pp. 162-163.

نقلا عن : أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المرجع السابق، ص ١٦٤ .

٢٠ ـ د . زكى نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٦٦ .

٢١ ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٣٦٢ .

٢٢ ـ المرجع السابق، ص ٣٦٣ .

٢٣ ـ تور أندريا ـ محمد ـ حياته ومذهبه، الترجمة الفرنسية «ص١٨٧ ـ ١٩٠». نقلا عن : د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، مرجع سابق، ص ٧٥ ـ ٧٦ .

٢٤ ـ د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، المرجع السابق، ص ٧٦ـ ٧٧ .

٢٥ـ هـ. ج. ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤ ، الجزء الثانى، ص ٢٩٣ .

٢٦ ـ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص١٣١ .
٣٧ ـ د. هستون سميث، ديانات الإنسان، استشهد به: عباس محمود العقاد، الإسلام دعوة عالمية، الهيئة العامة للكتاب، مشروع مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الدينية، القاهرة، ١٩٩٩م ، ص ١١٣ .
٣٨ ـ المرجع السابق، ص ١١١ .
٣٩ ـ د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، مرجع سابق، ص٧٣ .
٣٠ ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٤١ .
٣١ ـ المرجع السابق، ص ٨١ .
٣٢ ـ فريثجوف شيون، «فهم الإسلام»، استشهد به: عباس محمود العقاد، الإسلام دعوة عالمية، مرجع سابق، ص١٠٥ .
٣٣ ـ عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٦٤ .
٣٤ ـ المرجع السابق، ص١٦٦ .
٣٥ ـ توماس كارليل، الأبطال، مرجع سابق، ص ٩٠، ٩٥ .

* * *

الباب الثانى

عالمية الإسلام .. جهاد حضارى

- تقديم : استخلاف الإنسان .. وعموم العهد الإلهى
- مبحث أول : معنى الجهاد .. إرادة تحرير الاعتقاد
- مبحث ثان : مبنى الجهاد .. الجماعة .. الأمة .. والعالم
- مبحث ثالث : إشكاليات الجهاد .. التمركز الغربى حول الذات

تقديم:

استخلاف الإنسان .. وعموم العهد الإلهى

تؤسس عقيدة «التوحيد» الإسلامى لمفهوم «الذات الإنسانية المستخلفة» والتى تمثل نوعا من التوفيق بين عبودية الإنسان لله، وسيادته على الكون كله. بل إنها تجعل من هذه العبودية شرطا لتلك السيادة، إذ تحفظ للفرد الإنساني حضوره فى الكون وأولويته على الخلائق كافة، ولكنها تبقى هذا الحضور فى ظل الله وفى إطار عهد استخلافه، لا تتنكر له ولا تسعى إلى إسقاطه من عليائه أو الادعاء بموته. ذلك أن الذات المستخلفة بمثابة نوع من الترشيد لمفهوم «الذات المطلقة» فى الوعى الغربى، والذى صاغته النزعة «الإنسانية» المتطرفة التى ادعت ـ فى ذروة عصر التنوير ـ بمركزية الإنسان فى الوجود، كمشرع لنفسه، ورقيب على ذاته، وصاحب حق مطلق فى الهيمنة على هذا الكون الواسع، حتى لو أدى ذلك إلى الإضرار بنفسه كما تجسد فى تناقضات الحروب العالمية / الأوروبية، أو إلى إهدار الإنسانية المغايرة عبر الروح الكولونيالية الزاعقة فى القرنين الماضيين والتى لم تتوقف عن استغلال الإنسانية غير الأوروبية، أو حتى تدمير الطبيعة باستنزاف طاقاتها كما هو المآل منذ هبت الثورة الصناعية. إذ بالنسبة إلى الذات الإنسانية المطلقة هذه، فإن الله غير موجود أصلا، أو أنه قد مات مع بزوغ الإنسانية الجديدة المتوجة بسيف العقل البتار.

وحسب هذا الفهم يعكس مفهوم «الذات المستخلفة» تصالحا بين الأرض والسماء، أو بين عالمى الغيب والشهادة، فلا يحرم الإنسان من أن يقف على الأرض وهو يتطلع إلى السماء، كما لا يحرمه من التطلع إلى السماء وهو يقف على الأرض. كما يمثل تصحيحا لـ «عهد الاستخلاف» الممنوح من الله الواحد الأحد مطلق التنزيه للإنسان الكائن على هذه الأرض، والذى يفهمه الإسلام باعتباره عهداً

شاملا يضم البشرية بأسرها، إذ المستخلف هو الإنسان رمز الإنسانية كلها.. قبائلها، وشعوبها، وأممها، لا قبيلة أو شعب أو أمة بذاتها وهو الفهم الذى يتفق وجوهر الدين التوحيدى الذى يعدو الإسلام طبعته الثالثة المنقحة، وشريعته الجامعة الخاتمة، وهو الفهم الذى أوجب نزول الإسلام أصلا لتجاوز مأزقين أساسيين فى الشريعتين السابقتين.

- ففى **اليهودية** كان الفهم القبلى للألوهية مبطلا لشمول العهد؛ لأنهم قلصوا طرفه الثانى / الإنسان.. فعندما استأثر بنو إسرائيل بملكية العهد، فإنهم قد أبطلوه فى اللحظة نفسها، إذ نسفوا إطاره وهو «إنسانيته».

- وفى **المسيحية** كان الفهم الإشراقى / الغنوصى للألوهية مشوها لروح العهد **فى المسيحية**، إذ عندما أله النصارى عيسى، وجعلوه أقنوما كاملا من أقانيم ثلاثة نهائية فى «الذات الإلهية»، فإنهم قد أبطلوا العهد أيضا، إذ شوهوا طرفه الأول المانح / الله، إذ نسفوا جوهره وهو «مطلقيته».

- وأما **الإسلام** ومن لحظة نزوله على العرب فكان واضحا أنه وحى الله مطلق التنزيه، ورسالته إلى العالمين.. هكذا قال القرآن.. وهكذا دعا محمد.. وحتى عندما توفاه الله، كان قد استقر فى ضمير المسلمين كأمة وليدة أنها «أمة النبى» أى قومه فقط، وأما أمة الإسلام فهى العالم كله حيث كان الإنسان ويكون. وقد أحسن الخلفاء الأولون فهم جوهر العهد، فلم يتوانوا عن تنفيذ بنوده، ومحاولة إبلاغ الدعوة إلى كل البشر والأمم، لا من أجل فرض الإسلام على الناس، بل لتمكينهم من الاختيار الصحيح ما كان يقضى أولا تحرير إرادتهم ممن يحكمونهم، ثم عرض الرسالة عليهم.

وقد نهض المسلمون الأوائل بهذه المهمة فى مواجهة أمم عريقة، وإمبراطوريات جبارة، وجيوش جرارة، فلم يرهبوهم؛ لأنهم تحلوا بالشجاعة التى يوفرها لهم الإسلام، والإصرار الذى يمليه عهد الاستخلاف والذى يصوغ فهما رائقا لمعنى «الجهاد» ومبناه، عندما يقيم ذلك التوازن الرائع والدقيق بين طرفى الثنائية الوجودية الأساسية «الحياة والموت». فالجهاد فى الإسلام مشروع إنسانى حضارى شامل يبدأ بجهاد النفس لردها عن ضعفها وشهواتها بحثا عن طهارتها وسلامتها وخلاصها من

النفاق والازدواجية ليتسنى لها أفضل ممارسة لعهد الاستخلاف الذى يبقى رسالة مقصودة لذاتها، وعملاً واجبًا على أصحابه. ومن ثم تصبح لحياة المجاهد قيمة فى ذاتها، فهى ليست مجرد مدخل إلى الموت عبر الجهاد «العسكرى»، بل ركيزة لإعادة صياغة عالم الشهادة الدنيوى/ الواقعى/ الإنسانى على النحو الذى يُرضى الله، فإذا ما تحدى طواغيت البشر هذه الرسالة يكون قتالهم لتحرير إرادة الإنسان من الظلم والاغتراب والجبر على هذه الأرض. وهنا يُقبل المسلم على الجهاد واثق الخطى، رابط الجأش صبورا، لا يهمه من أمر دنياه شىء بمجرد أن يستعيد تصوره الكلى والشامل للوجود الموزع بين عالم الشهادة وعالم الغيب. فإذا كان معانيًا فى شاهده، فإن غيبه مزهر مثمر مورق واعد بالجنة والفلاح، لا ينفك عنه يقينه الكامل فى النصر الإلهى الذى يُمكِّن المقهورين من التحرر والمشاركة فى إعمار الوجود، فإذا لم يتمكن من النصر، كان له ثواب الشهادة. ومن ثم فالمسلم الصحيح لا ينزع إلى تفضيل الموت «الشهادة» من دون تردد أو تعقل، ولكنه يرضى به فقط إيثاراً لله، وعند الضرورة القصوى.

ولعل هذا الفهم العميق، والممارسة الإيجابية للجهاد هما اللذان أكسبا جماعة المؤمنين فى دولة «المدينة» الشجاعة الكافية لفتح الجزيرة العربية كلها والقضاء المبرم على الوثنية، ثم مكن الدولة / الأمة العربية انطلاقا من «المدينة» ـ التى انكمشت إلى مجرد عاصمة لها ـ من فتح البلاد والشعوب المجاورة فى الشام ومصر والعراق وفارس وصولا إلى حدود الأمة الإسلامية الآن، عبر نوع من الاكتساح الدينى، والثقافى، والسياسى، والعسكرى، أى الفتح الحضارى الشامل، فى دورة خصيبة من أنضر دورات التاريخ الحضارى. . . تحولت الجزيرة العربية معها من فراغ حضارى موحش، إلى مركز حضارى مشع وجاذب وملهم فى نحو القرن أو أقل. . .

وهنا وقفة موجزة عند هذه العملية التاريخية الكبرى «الفتوح الإسلامية» التى قامت بها الجماعة العربية الأولى «المؤمنة» انطلاقا من المدينة المنورة، وعبر مراحل مختلفة جهادا فى سبيل الله ونشرا لدينه «الإسلام»، وفى سبيل الإنسانية التى نزل من أجلها الإسلام، إشراكا لها فى مدنيته الجديدة، ودمجا لها فى عهد الاستخلاف

الذى وكّل الله به الإنسان لعمارة الأرض. وإذ تبدأ هذه الوقفة بتعريف لمعنى «الجهاد» فى الإسلام كشفا عن وجهه الحضارى الشامل، فإنها تمتد إلى «مبناه» أى مراحله الأساسية التى حولت «دولة المدينة» مهد المجتمع الإسلامى الأول إلى مجرد عاصمة للدولة العربية الكبرى مع موت الرسول ﷺ، ثم إلى عاصمة للدولة الإسلامية الكبرى «الإمبراطورية» فى عهد خلفائه، وإلى مركز إشعاع فقهى، ساهم مع غيره من مراكز الإشعاع فى دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة فى بناء معالم «الحضارة» الإسلامية. قبل أن نختتم الوقفة الموجزة هذه بإطلالة على «الإشكاليات» الفكرية ـ وخصوصا تلك التى يثيرها العقل الغربى المعاصر ـ حول هذه الظاهرة التاريخية الكبرى «الجهاد الإسلامى» التى طبعت بطابعها نحو الألف عام من الزمن العالمى، والتى يسعى هذا العقل مدفوعا بتمركزه حول ذاته، وغياب حسه التاريخى النقدى، إلى تشويهها أو اختزالها فى محض عملية عسكرية تم بها الاستيلاء العنيف على عقائد الناس مع أراضيهم، رغم كل شواهد التاريخ القديم والوسيط والحديث التى وشت ولا تزال تشى بأن العنف لا يغير العقائد، ولا يصنع الضمائر وإن أفرز أرواحا منافقة على مدى قصير، وتلك الأرواح المنافقة لا تصنع حضارة ولا تنشر عقيدة، كما أن ذلك المدى القصير لا يبقى طويلا ولا يحسب تاريخا. وهنا نوالى وقفاتنا الثلاث: **أولا**: عند المعنى. **وثانيًا**: عند المبنى. **وثالثًا**: عند الإشكاليات.

***

مبحث أول: معنى الجهاد .. إرادة تحرير الاعتقاد

يؤدى تفرّق الآلهة إلى ضرورة التفريق بين البشر، إذ تختلف مناحى تطلعهم، وحركة أفئدتهم، ووجهة قلوبهم، فيذهب كل فريق منهم إلى التعصب لما آمن به واتخذه إلها له. وفى ذلك يكمن تمايز، وربما العداء، أو العنصرية التى قد تنتج عن استعلاء جماعة على أخرى بإلهها الذى تراه أقوى وأعلى وأجدر بالعبادة مما سواه. وأما وحدة الإله فهى - على العكس - توحد منازع الجميع، تجمعهم على قبلة واحدة، وغايات متقاربة، وربما حياة مشتركة تُظل الجميع عباداً للإله الواحد. والعقيدة الإسلامية توصف بالشمول لأنها تشمل الأمم الإنسانية جميعا، كما تشمل النفس الإنسانية بجملتها من عقل وروح وجسد. فليس الإسلام دين أمة واحدة ولا هو دين طبقة واحدة، وليس هو للسادة المسلطين دون الضعفاء المسخرين، ولا هو للضعفاء المسخرين دون السادة المسلطين، ولكنه رسالة تشمل بنى الإنسان من كل جنس وملة وقبيلة، فهكذا خاطب الله رسوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (سبأ: ٢٨). وهكذا خاطب الرسول محمد ﷺ الناس فى القرآن: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ (الأعراف: ١٥٨).

أولا: رسالة الإسلام .. التوحيد والمساواة

تقود الألوهية المطلقة إلى المساواة الإنسانية الكاملة؛ إذ تنزع الكمال عن جميع الخلق ولو كانوا ملوكًا صناديد؛ لأن الكمال لله وحده، وأما العجز والقصور والفناء والهلاك والتحول والخطأ والعقاب فهى قواسم مشتركة تضمهم جميعا ولو بأقدار متفاوتة. ومن ثم تطرح عقيدة التوحيد تأثيراتها الاجتماعية والسياسية، إذ تبقى

عوامل التمايز بين البشر - بدءًا من أصل انقسام الناس إلى طبقات، وأصل قبول السلطة وتأسيس الشرعية - فى فلك الدوافع المتغيرة من قبيل إرادتهم وأفعالهم الحرة، وتحررها من فلك القيود الموروثة من قبيل الأصول العرقية، أو حتى دعاوى الخيرية، الأمر الذى ينفى صور الهيمنة المزعومة تاريخيًا فرعونية أو كنسية من قبل أفراد أو جماعات أو هياكل تدعى أنها فوق بشرية بما يمنحها شرعية التسلط على جموع البشر.

وفى هذا النطاق تعتبر نقاط تميز النبى محمد ﷺ استيعابا للسابق من الشرائع وليس رفضًا لها: «أعطيت خمسًا لم يعطهن نبى قبلى، كان النبى يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة . . »(*)، فكانت المرة الأولى التى تأتى فيها شريعة سماوية لا تحتكر لأهلها طرق النجاة، وإنما تقر بتعدد السبل والمناهج والطرق «الشرائع والملل» فى إطار وحدة الدين والاتحاد على التوحيد فى الألوهية، والإيمان بالبعث والعمل الصالح. فتقيم - بهذه «التعددية» - أسباب الغنى والثراء فى ميدان الحضارة والثقافة، موسعة بذلك مفهوم الأمة الحضارى ومضمونها ونطاقها. بل لقد وجدنا أئمة تفسير القرآن الكريم يرون فى هذه التعددية «الحكمة» الإلهية و«المشيئة» الربانية من وراء خلقه سبحانه وتعالى للناس. كما هو فى تفسير قول الله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ١١٨ - ١١٩)(١). فالاختلافات العرقية، واللغوية ليست إلا آيات قدرة الله الذى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ (الروم: ٢٢). وليست اللهجات، والألوان، والأعراق، إلا مجرد اختلافات شكلية عرضية لغاية عملية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣). فلا فخر إذن باللون أو بالانتساب لأية عشيرة(٢) لأن جميع البشر من جوهر واحد. وكما جاء فى حديث يرويه البخارى: «كلكم لآدم، وآدم من تراب». بل إن النبيين أنفسهم من ذات الطينة التى تكوّن منها سائر الناس، فهم أيضا أشخاص، وأشخاص لا أكثر: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ

(*) حديث صحيح فى البخارى ١/ ٩١ - ٩٢. وصحيح مسلم ١/ ٣٧١. وسنن الدارمى ١/ ٣٢٢ - ٣٢٣.

عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: ٦٣) . . ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ (آل عمران: ١٤٤) . . ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ (التوبة: ١٢٨) . وكلما تحدث القرآن والسنة عن الجنس البشرى استعملا كلمتى «إنسان» أو «آدم» (أبو البشرية) ، فلا يفضلان عصبية أو عرقًا ما: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤) ، الإنسان بصفة مطلقة كنوع ، لا بوصفه منتسبًا لأمة ، أو قبيلة ، أو أسرة معينة[٣] .

رسالة الإسلام إذن عالمية ؛ لأنها لا تختص بشعب مختار ، ولا يختص بها شعب ولا قومية معينة ، ولا هى محدودة بزمان أو مجتمع بعينه ، ولأنها لا تقسم الناس وفقا لأى خلافات موروثة . خلافات لا سبيل إلى اكتسابها أو التخلص منها بالإرادة الحرة للفرد . فتقسيم الناس بسبب اللون يعنى عزل قطاع من الإنسانية خلف سور ليس من صنع الإنسان ، ولا يملك الإنسان أن يهدمه أو يقيمه بإرادته الحرة ! إذ لا سبيل إلى تغيير لون الجلد . وتقسيم الناس بحواجز القوميات يعنى فرض قدرية عليهم لا يمكن تخطيها بسبب من «حادثة» مولدهم عند خط الطول والعرض المعين ، أو بسبب لغة أمهاتهم . وتقسيم الناس بسبب الطبقات الاجتماعية التى ينتمون إليها ، وجعل العلاقة الوحيدة المسموح بقيامها بين هذه الطبقات هى علاقة الصراع والإفناء ، يعنى أن بعض الناس بسبب من حادث ميلادهم على هذا الجانب أو ذاك من خطوط التقسيم الاجتماعية يصبحون فى جانب الحق أو جانب الباطل بصرف النظر عن إرادتهم الفردية ؛ لأن الحق هنا متحيز ، يعبر عن مصلحة ، ومن ثم عن إرادة طبقة بعينها ، ويصبح على من يريد الإيمان «بحق» هذه الطبقة أن يخون طبقته .

وحتى التمييز الوحيد بين المؤمن وغير المؤمن ، يبقى فى الإسلام مؤقتا ، إذ إن كليهما يعد شخصًا يساوى جميع الناس من حيث الكرامة الإنسانية وقداستها ، ولكل منهما قدرته الطبيعية على الشك والإيمان . وربما قيل إن التقسيم الدينى أيضًا يقسم الناس إلى مؤمنين وكافرين ، وذلك صحيح ، وشر عقيدة تلك التى تقسم الناس إلى مؤمنين «بعقيدتها» وكافرين بها ، ثم تحرم على الناس الدخول فى عقيدتها ، وتقصرها على جنس بعينه ! هذه العقيدة تتحول إلى شر مستطير إن

امتلكت وسائل القوة المادية التى تُمكِّنُها من تصفية مخالفيها. غير أن رسالة الإسلام تبقى إنسانية حتى من هذه الزاوية؛ لأنها تعترف بكل هذه التقسيمات، وتلتزم بمسئوليات إزاءها . . إذ تمنح كل إنسان حق الانتماء إليها، فلا حظر على جنس أو لون أو طبقة أو قومية، أو عقيدة. . من حق كل إنسان أن يختار بإرادته الحرة الإسلام، وبمجرد اعتناقه للإسلام يكتسب جميع الحقوق التى للمسلمين، ويلتزم بجميع واجباتهم «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا» (٤).

وحضارة الإسلام ذات طابع إنسانى لأنها تتعامل مع الإنسان أيّا كان موقعه، ولا تقتصر على الجماعة التى شكلتها فحسب، وإنما قبلت مشاركة جميع الفئات والجماعات المنضوية فى نسيج المجتمعات الإسلامية، أيّا كانت أعراقها: «بل إن حضارة الإسلام هى الوحيدة ـ منذ فجر التاريخ إلى أن مشى الأمريكى على القمر ـ التى شهدت حكاما سودا وصفرا وبيضا . . . عربا وفرسا وتركا وزنوجا، حكموا أمة المسلمين على اختلاف أجناسها وألوانها، وشكلوا قيادتها الدينية والثقافية. أحبهم الناس، واتبعوهم، واختلفوا معهم، وقاتلوهم، وبعضهم عيروا بألوانهم وجنسياتهم، وعجمة لسانهم، أو شظف باديتهم، ولكن ما من أحد استطاع أن يجد نصّا دينيّا واحداً يحرم على لون معين أو جنس معين السيادة والقيادة فى أمة المسلمين» (٥).

لقد نزل الإسلام باللغة العربية على شعب ينتمى إلى المجموعة السامية، ثم انتشر بين الفرس والترك والمغول والزنوج، ومجموعات عرقية أخرى فيما بعد، دون أن يفقد صفته الأساسية. وبدلاً من العصبية الجاهلية، وبديلاً عن الإطار العرقى والقبلى للعروبة الجاهلية، أرسى الإسلام للعروبة مفهومًا حضاريّا، وحدد لأمتها معيارا فكريّا وثقافيّا. وعندما أنكر البعض عروبة الذين استعربوا حضاريّا وفكريّا وولاء وانتماء، رغم بلوغهم فى الاستعراب درجة الفقه للقرآن العربى المعجز، والوعى بمرامى أسراره البلاغية مثل بلال الحبشى، وصهيب الرومى، وسلمان الفارسى، بصر الرسول ﷺ أنه بإزاء المفهوم الجاهلى للعروبة، فغضب، ودعا الناس، وخطب فيهم قائلا: « . . أيها الناس . . ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هى اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى» (٦). ومنذ ذلك التاريخ، ووفقا

لهذا المعيار الحضارى والثقافى الذى حدده الإسلام للعروبة، اتسعت دائرة الأمة العربية والجماعة العربية لتضم ـ وعلى قدم المساواة ـ كل الذين تعربوا بالفكر والحضارة والانتماء والولاء، مع الذين انحدروا من أصلاب عربية صريحة. فكما انفتح معيار الأمة ومفهومها ليضم العرب من غير المسلمين، انفتح كذلك ليضم عرب الحضارة والثقافة، من ذوى الأصول العرقية غير العربية. فاتسع الأفق الاستيعابى للأمة فى اتجاه العالمية. واغتنت التعددية فى إطارها[٧].

وقد نبغ من هذه الأمم فى عصور الإسلام قادة وملوك ووزراء وفضلاء، هم نجوم الأرض ونجباء الإنسانية، وحسنات العالم، فضيلة ومروءة وعبقرية ودينًا وعملاً، لا يحصيهم إلا الله. لم تمض خمسون سنة على ظهور الإسلام حتى كانت الكثرة الساحقة من فقهاء الأمصار الكبرى رجالاً من الأعاجم وغيرهم، وصلوا إلى أماكن الصدارة دون أن يجدوا أمامهم عائقًا. وإننا لنلقى نظرة على تاريخ الإسلام الطويل، فنجد أن علوم الشريعة من تفسير وسنة وتشريع، بل علوم اللغة العربية نفسها قد بلغت تمامها واعتلت قمتها على أيدى رجال لا ينتمون للعروبة إلا بصلة التجنس. ولولا الإسلام وما بثه فى النفوس والجماعات من سماحة مشكورة ما حدث هذا قط. قال الخضرى فى كتابه «تاريخ التشريع»: «إنهم ـ أى الموالى ـ وجدوا فى جميع الأمصار، وشاركوا الصحابة وكبار التابعين من العرب فى العلم والتعليم. فقلما يذكر عبد الله بن عباس إلا ومعه راويته ومولاه «عكرمة». وقلما يذكر عبد الله بن عمر إلا ومعه مولاه «نافع». وقلما يذكر أنس بن مالك إلا ومعه مولاه «محمد بن سيرين». وكثيراً ما يذكر أبو هريرة ومعه مولاه «عبد الرحمن بن هرمز الأعرج». وهؤلاء الأربعة أكثر الصحابة حديثًا وفتوى، ولمواليهم الأربعة فضل كبير. ومن الخطأ أن يحسب أن حظ العرب من الفقه ورواية الحديث كان أحسن، وإنما كانت المشاركة، فلم يوجد مصر إلا وفيه من الفريقين عدد وافر. إلا أن بعض الأمصار كان الامتياز فيه للموالى كالبصرة، وعلى رأسهم الحسن بن أبى الحسن البصرى. وفى بعضها كان الامتياز لفقهاء العرب «كالكوفة». هل نفهم من ذلك أن نشاط الموالى انحصر فى نطاق العلم والبحث فقط؟ كلا.. فقد زاد شأنهم رفعة، وزاد سلطانهم سعة حتى بدأ الحكم العربى ينكمش أمام نفوذهم الممتد. ثم كان قيام الدولة العباسية

أثرًا لنشاط الموالى من أهل خراسان والعراق . وبذلك استطاعت الأجناس الداخلة فى الإسلام أن تجمع بين السيادتين العلمية والسياسية» [٨] .

لقد تأسست دولة المدينة التى أقامها المسلمون الأوائل تحت قيادة النبى ﷺ وفق معيار «العروبة الحضارية» ووجدنا «دستورها» الذى اشتهر فى التاريخ ومصادره بـ «الصحيفة» وبـ «الكتاب» يعدد «اللبنات» التى كونت بناء الرعية فى هذه الدولة ، فإذا هى جميعًا «قبائل عربية» . وفى هذا «الدستور» وجدنا التمييز بين «أمة الدين» و«أمة السياسة» كما وجدنا الجمع بينهما . فالوحدة قائمة على التنوع والتمايز . القبائل تتوحد فى الأمة . والعرب المؤمنون من المهاجرين والأنصار هم « أمة الدين» . وهم مع القطاعات العربية المتهودة من قبائل المدينة يكونون «أمة واحدة» . أمة السياسة ورعية الدولة . فالمسلمون «نواة» منها تبدأ دائرة الدولة ، لتنداح شاملة العرب المتهودين ، استشرافًا لدائرة أوسع ، دائرة الشعوب والقوميات الأخرى [٩] .

ولم يكن الفاتحون العرب خدمة جنس ، ورسل شعب أو وطن ، يسعون لرفاهيته ومصلحته وحده ، ويؤمنون بفضله وشرفه على جميع الشعوب والأوطان ، لم يخلقوا إلا ليكونوا حكامًا ، ولم تخلق إلا لتكون محكومة لهم . ولم يخرجوا ليؤسسوا إمبراطورية عربية ينعمون ويرتعون فى ظلها ، ويشمخون ويتكبرون تحت حمايتها ، ويخرجون الناس من حكم الروم والفرس إلى حكم العرب وإلى حكمهم أنفسهم . إنما قاموا ليخرجوا الناس من عبادة العباد جميعًا إلى عبادة الله وحده ، كما قال ربعى بن عامر رسول المسلمين فى مجلس يزدجرد : «الله ابتعثنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام» [١٠] . وفى ظل هؤلاء الفاتحين وتحت حكمهم استطاعت الأمم والشعوب ـ حتى المضطهدة منها فى القديم ـ أن تنال نصيبها من الدين والعلم والتهذيب والحكومة ، وأن تشارك العرب فى بناء العالم الجديد ، بل نستطيع القول بأن عدالة الإسلام المطلقة فى المساواة بين الأجناس ومحق الفوارق الخاصة ، قد استغلت ضده استغلالاً قبيحًا . فقد تطلعت إلى حكم المسلمين جميعًا عناصر من الأتراك والأعاجم واهية الصلة بالعروبة ، مع أن الرسوخ فى لغة العرب ضرورة لا بد منها لفهم الدين قبل الحكم به . ومن ثم قامت دول إسلامية قوية من الأتراك ،

لم تحسن سياسة رعاياها، ولا سياسة الأجانب عنها، فألحقت بالدين وأهله أضراراً فادحة. أفترى أن العرب يتحولون إلى رعية فى ميدان العلم، ثم إلى رعية فى ميدان الحكم، لو أن أسلوبهم فى أيام الفتوح كان قائمًا على إهانة الأمم المغلوبة، ووضع أبنائها فى مراكز دنيئة ؟ (١١).

ثانيا: منهج الإسلام.. التحرير والشمول

لأن الإسلام ليس دينا عنصريًا، أو مغلقا، فإنه لا يبدو فاتراً ولا منطويًا على نفسه؛ ذلك أن الدعوة إلى الحق والخير ركن أصيل من أركانه، والنشاط فى هذه الدعوة فريضة مستمرة فى كل زمان ومكان، يأمر الله نبيه بتبليغ كلامه، وبأن يبذل جهده فى هذا التبليغ ﴿وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: ٥٢). كما يحرِّض المؤمنين على هذه الدعوة: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ﴾ (فصلت: ٣٣). بل يجعل الفلاح والنجاة وقفًا على هؤلاء الدعاة ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).
ولأن الهداية هى ثمرة للإيمان - الذى هو تصديق قلبى - استحال أن يكون الإكراه طريقا إلى الإيمان.. واستحال أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الدعوة إلى الدين.
ولأن الشريعة الإسلامية هى خاتمة الشرائع الإلهية لدين الله الواحد.. فقد جاءت مؤكدة على المنهاج الإلهى فى الدعوة إلى الإيمان: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).

ويكشف الله ــ عز شأنه ــ من خلال النص القرآنى عن الاستدلالات العقلية التى ينبغى أن تقوم عليها الدعوة للإسلام من قبيل برهان «الخالقية» وذلك فى سورة المؤمنون بقوله: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١) وهو برهان عقلى عظيم على نفى الشريك والشركاء لله، «فلو كان مع الله آلهة لكانوا متساوين فى صفات الألوهية واختص كل منهم بمخلوقاته فلا يستطيع سواه من الآلهة أن يتصرف فيها، وبذلك يكونون جميعا

عاجزين عن هذا التصرف، وفى ذلك نقص ينافى الألوهية. ولو أن الآلهة تعددت لصارت لكل منهم مخلوقاته وحاول كل منهم أن يكون له السلطان الأعظم فتطاحنوا ﴿وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١) وأصبح بين الآلهة غالب ومغلوب واضطرب نظام الكون، وهو ما لم يحدث، إذ الكون منتظم وفى غاية الكمال مما يشهد عقلا بوحدانية الله» (١٢).

وإضافة إلى الاستدلال العقلى، ثمة موعظتان أساسيتان يأمر الله بهما رسوله والمسلمين، ويمتلئ بهما القرآن فى دعوة المشركين إلى الإسلام، **أولاهما:** قصص الرسل وما فيها من تكذيب أقوامهم لهم وعقابهم عقابا شديدا بالطوفان وبالخسف والزلازل والصيحات المهلكة. وتعرض صور هذا العقاب على المشركين تحذيرا لهم من تكذيب الرسول وحضًا لهم على أتباعه. **وثانيتهما:** تخويف المشركين المكذبين للرسول ﷺ من عذاب الجحيم الذى سوف يصلاه من يموت منهم كافرا مشركا بالله. وصور هذا العذاب المخيف لا تكاد تخلو منها سورة إلا ما كان من بعض السور القصار. ويأمر الله الرسول والمسلمين فى الدعوة للإسلام بالمجادلة الحسنة، سواء مع المشركين كما فى الآية السالفة، أو مع أهل الكتاب كما فى قوله تعالى: ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (لالعنكبوت: ٤٦) والمجادلة الحسنة تكون برفق ولين ولطف فى الخطاب على نحو ما أمر الله به موسى وهارون حين أرسلهما إلى فرعون قائلا: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (طه: ٤٤). ونرى الله يذكر عن بعض مجادلات الرسول لمشركى مكة أنه كان يجادلهم مجادلة حسنة حتى إذا لجّوا فى الجدال قال لهم كما فى سورة الأحقاف: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ (الأحقاف: ٨). أى أن الله أعلم بما تخوضون فيه من مثل دعواكم أن القرآن سحر وافتراء على الله. ولم يكن الرسول يعنف بهم أبدا، ويعلمه الله أن ينصرف عن جدالهم الذميم برفق قائلا له فى سورة الحج: ﴿وَإِن جَادَلُوكَ﴾ (الحج: ٦٨) أى جدالاً ذميمًا ﴿فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحج: ٦٨). ويبلغ من لطف الله جل شأنه بالرسول والمشركين فى مكة حين يجادلونه مجادلات شديدة أن يقول لهم كما فى سورة سبأ: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: ٢٤). وهو منتهى

اللطف الإلهى، إذ يعلم رسوله أن يقول للمشركين إنه لا يمكن أن نكون نحن وأنتم على الهدى معا أو على الضلال معا، بل لا بد أن أحدنا مهتد والثانى ضال[١٣].

ورغم نصاعة العقيدة، وحكمة الدعوة لا يتصور الإسلام أن يقبل عليه الجميع، وليس من أهدافه أن يفرض نفسه على الناس فرضًا حتى يكون هو الديانة العالمية الوحيدة، ولا يرى الله جل شأنه فى ذلك أى غرابة، ويدعو رسوله إلى تفهم ذلك، ونبى الإسلام هو أول من يعرف أن كل محاولة لفرض ديانة عالمية وحيدة هى محاولة فاشلة، بل هى مقاومة لسنة الوجود، ومعاندة لإرادة رب الوجود ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود : ١١٨)، ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يوسف : ١٠٣)، ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ (القصص : ٥٦). ومن هنا نشأت القاعدة الإسلامية المحكمة المبرمة فى القرآن، قاعدة حرية العقيدة ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة : ٢٥٦). بل إن الله يلوم رسوله على تصوره عموم الهداية لكل الناس، أو تألمه لعدم بلوغها من الجميع، فيخاطبه فى سورة يونس منكرا عليه شدة حرصه على إسلام المشركين من أهل مكة حتى لا يتحول ذلك الحرص إلى نوع من الإكراه ولو المعنوى لهم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس : ٩٩).

وإذا كان الإسلام يرفض العنف المعنوى، فأولى به رفض العنف المادى؛ ذلك أن لفظ الإسلام ومعناه إذا تتبعنا مادة «س ل م» ونشوء كلمة الإسلام رأينا أن معنى السلام المسالمة، وضد المسالمة الحرب والخصام، جاء فى القرآن: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا﴾ (الفرقان: ٦٣)، ولعل هذه الآية هى المفتاح الذى نصل به إلى معرفة السبب فى تسمية العهد الذى قبل محمد ﷺ جاهلية، وما بعده إسلام. فالجاهلية ليست من الجهل الذى ضد العلم والمعرفة، ولكن من الجهل الذى هو السفه والغضب والأنفة، جاء فى حديث الإفك: «ولكن اجتهلته الحمية» أى حملته الأنفة والغضب على الجهل، وفى الحديث أن رسول الله ﷺ قال لأبى ذر وقد عيَّر رجلا بأمه: «إنك امرؤ فيك جاهلية» أى فيك روح الجاهلية[١٤].

ولعل أكثر ما ينهى عنه الإسلام فى العنف هو سفك الدماء، فالرسول ﷺ يقول: «أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة فى الدماء». ويضع قتل النفس مع الشرك بالله جنبًا إلى جنب .. فينهى عن «السبع الموبقات» ويجعل منها قتل النفس بغير حق. ويبلغ «محمد» أوج الإيمان بالنفس الإنسانية حين يقول فى كلمات شاهقة: «لزوال الدنيا جميعا أهون على الله من سفك دم بغير حق» .. فلو لم يكن لـ «لمحمد» سوى هذا الحديث، لكان كافيًا للدلالة على ما يكنه هذا الإنسان العظيم من ولاء للحياة منقطع النظير! ومن تقدير لحرمة الإنسان يفوق كل تقدير ..! فذات يوم عثر أهل المدينة على جثة قتيل لم يعرف قاتله، فجمع «الرسول» الناس وصعد المنبر غاضبًا وقال: «يقتل قتيل وأنا فيكم، ولا يعلم من قتله ..؟ لو اجتمع أهل السماء والأرض على قتل امرئ لعذبهم الله. ولكبهم جميعًا على وجوههم فى النار». بل إن «محمدًا» ليرى مجرد التهويم بالسلاح - أو بآلة حادة مؤذية - عملاً يستوجب اللعنة. يقول ﷺ: «لا يشيرن أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدرى لعل الشيطان ينزع فى يده - أى يدفعه إلى الجريمة». ويقول: «من أشار إلى أخيه بحديده فإن الملائكة تلعنه، حتى ينتهى» .. ويمعن فى استبعاد كل أسباب العدوان فيقول: «إذا مر أحدكم بمجلس أو سوق، وفى يده نبل، فليأخذ بنصالها لا يخدش بها أحدًا. !»(١٥). ولذا يرفض الإسلام كل الفلسفات والأنساق الفكرية التى زعمت أن القتال وسفك الدماء هى «غريزة» و«فطرة» كامنة فى طبيعة الإنسان .. وقرر أن القتال استثناء وليس القاعدة، وشذوذ عن طبيعة الفطرة السوية، وأنه مكتوب ومفروض على هذا الإنسان، بل ومكروه من الإنسان الذى يرتقى إلى المستوى الحقيقى للإنسان. وبيّنت السنة النبوية هذه الحقيقة القرآنية عندما قال رسول الله ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتموهم فاثبتوا، وأكثروا ذكر الله»(١٦).

غير أن العقائد والمذاهب لا يمكن أن تبقى طويلاً فى صورتها المعنوية وحدها أمام اعتداء المعتدين بالقوة المادية. فالروح يمكن أن تصمد للروح. ولكنها أمام قوة مادية لا بد لها من درع مادى يحميها. والإسلام ليس دين وهم وخيال، ولا هو دين يقف عند دعوة الفرد وحده إلى الكمال، بل هو دين الفطرة التى فطر الناس جميعا عليها أفرادًا وجماعات، وهو دين الحق والحرية والنظام. وما دامت الحرب فى فطرة الناس، فتهذيب فكرتها فى النفوس وحصرها فى أدق الحدود الإنسانية هو غاية ما

تحتمل فطرة البشر، وما يحقق للإنسانية اتصال تطورها فى سبيل الخير والكمال. وخير تهذيب لفكرة الحرب ألا تكون إلا للدفاع عن النفس وعن العقيدة وعن حرية الرأى والدعوة إليه، وأن ترعى فيها الحرمات الإنسانية تمام الرعاية(١٧). والإسلام كدين سماوى خالد لم ينزل من السماء إلى الأرض هكذا فى ليونة ونعومة وانسياب. لقد عانده من عاند، وكفر به من كفر، وسلَّ عليه السيف غير جيل وغير قبيل، وهكذا شرع الإسلام مبدأ «الجهاد» فى سبيل الله، كمفهوم حضارى شامل يمتد إلى كل ما من شأنه نشر العقيدة وتنمية الإيمان، والذود عن الوطن حاضن هذا الإيمان.

والجهاد لغة يعنى: «بذل الوسع وغاية الجهد لنيل أكبر مطلوب، وأكبر وطر للمسلم طاعة الله ورضوانه والخضوع لحكمه والاستسلام لأوامره، وذلك يحتاج إلى جهاد طويل شاق ضد كل ما يزاحم ذلك من عقيدة وتربية، وأخلاق وأغراض، وهوى، وكل ما ينافس فى حكم الله وعبادته من آلهة فى الأنفس والآفاق، فإذا حصل ذلك للمسلم وجب عليه أن يجاهد لتنفيذ حكم الله وأوامره فى العالم حوله، وعلى بنى جنسه، فريضة من الله وشفقة على خلق الله» (١٨). ومن مقتضيات هذا الجهاد: «أن يكون الإنسان عارفًا بالإسلام الذى يجاهد لأجله، وبالكفر والجاهلية التى يجاهد ضدهما، يعرف الإسلام معرفة صحيحة، ويعرف الكفر والجاهلية معرفة دقيقة، فلا تخدعه المظاهر ولا تغره الألوان، وقد قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: «إنما ينقض الإسلام عروة من نشأ فى الإسلام ولم يعرف الجاهلية. ولا يجب على كل مسلم أن تكون معرفته دقيقة بالكفر والجاهلية ومظاهرهما وأشكالهما وألوانهما، ولكن على من يتزعم الإسلام ويتولى قيادة الجيش الإسلامى ضد الكفر والجاهلية أن تكون معرفته بالكفر والجاهلية فوق معرفة عامة المسلمين وأوساطهم»(١٩).

و«الجهاد» بهذا المعنى ينبع من تحديد مهمة الإنسان فى هذا الكون . . . تلك المهمة التى أعلنها الله سبحانه وتعالى عندما أخبر الملائكة أنه ﴿جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠). ومهمة «الخليفة» هى تحقيق إرادة الله سبحانه وتعالى . . . إرادة من استخلفه. ويجدر أن ننبه هنا إلى أن «الإنسان» كنوع هو الخليفة، ولا يحق لإنسان بعينه أن يدعى هذه الصفة، وهذا ما وعاه المسلمون، فإن النص القرآنى عن

الاستخلاف لم يسمح بإطلاق لقب خليفة الله فى الأرض، لا على الرسول، ولا على الخلفاء، وإنما هو رسول الله، وهم خلفاء رسول الله. وهذا هو الفهم الصحيح والصافى للإسلام. بل وهذا ما فهمته الملائكة عندما تساءلت.. ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (البقرة: ٣٠). فما كان «آدم» بعينه ليفعل ذلك، ولكن الحوار كان يدور عن «الجنس البشرى» أو «الإنسان» الذى قرر الله خلقه.

والجهاد ليس أحد أركان الإسلام الخمسة. وخلافًا للرأى السائد فى الغرب اليوم، فهو أيضا ليس دعامة الإسلام المحورية إلا فى معناه الحضارى الشامل الذى يدفع المسلمين إلى النضال على جميع الجبهات، الأخلاقية منها والسياسية والروحية من أجل خلق مجتمع عادل كريم جدير بالاحترام، يعيش فيه الإنسان وفقًا لإرادة الله، ولا يستغل فى ظله الفقراء والضعفاء. وقد تكون الحرب والقتال ضرورة فى بعض الأحيان، لكن ذلك جزء ثانوى من الجهاد حتى فى زمن الرسول ﷺ نفسه، فقد روى عنه لدى رجوعه من إحدى المعارك ما معناه: «لقد عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، أى أن الجهد الأكثر صعوبة هو النضال ضد الشر والأهواء والرغبات الكامنة فى نفس الإنسان. ومن ثم فالجهاد يحتوى القتال، ولكن القتال يقصر عن إدراك حدود الجهاد، فالمؤمن «المقاتل» الذى يصنعه الجهاد ليس هو المؤمن اللابس خوذة الحرب المعبر عنها بالصراع العضلى ثم لا شىء.. ولكنه أشمل من ذلك بكثير: «إنه قد يلبس خوذة الحرب العضلية، وقد يلبس خوذة القتال الفكرى، وقد يلبس خوذة المواجهة الحضارية، وقد يلبس خوذة الجدل العقائدى.. المهم أن يكون إيمانا مجاهدا على ثغر من الثغور، بنوعية ما يتاح له من سلاح قادر على مواصلة العمل، أو مواصلة الحوار!!». ومن ثم فـ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣) ليس معناها أزهدكم أو أعبدكم على مستوى السلب والانسحاب، وإنما معناها أزهدكم فى الإخلاد للراحة وأرغبكم فى جدل الموت والحياة.. إن أتقانا قد يكون فى الحرب أشجعنا، وقد يكون فى السلم أنفعنا، وقد يكون فى الدين أورعنا [٢٠]. وينبع هذا الفهم الحضارى الشامل للجهاد من فلسفة الإسلام التى تؤكد ضرورة المزج بين الدين والدنيا... ضرورة الالتحام بين العقيدة والشريعة، ضرورة العناق بين الإيمان والواقع، بين السماء والأرض، بين عالمى الغيب والشهادة.

وأما قصر الجهاد على الجهاد الحربى حيث اعتبره بعض الفقهاء فى القرون الوسطى سادس الأسس الخمسة التى بنى الإسلام عليها، فهو ما أثاره وألح عليه قبل وقت قصير بصراحة ودون هوادة الأب الكاثوليكى هانز كونج، محاولاً إيقاع المسلمين فى مأزق يظن أن لا مخرج منه، وذلك بقوله: «إن من يزعم أن الجهاد لا يعنى سوى مجاهدة الأعداء دفاعًا عن النفس والوطن وغير ذلك، أو أنه جهاد النفس، إنما ينكر ما نص عليه القرآن، وما أقرته السنة فيما انتهت إليه». بمعنى آخر، يريد الأب الكاثوليكى(*) القول: إن المسلم الذى يرفض اليوم نشر الإسلام بحد السيف أو شن الحروب على غير المسلمين ليسلموا، ليس مسلمًا حقيقيًا، وأقصى ما يوصف به أنه إنسان مسالم فقط، أما لو أراد أن يكون مسلمًا حقًا، فإن عليه أن يعمل على تنفيذ آيات القرآن التى تستنفره لسفك دماء غير المسلمين على حد زعمه، مستشهدًا بالآيات التالية: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ (التوبة: ٥). وأيضًا آية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة: ٧٣). وكذلك آية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾ (محمد: ٤). ولا شك هنا فى أن هذه الطريقة فى البرهنة على أن شن الحروب على غير المسلمين وبلا هوادة فرض على كل مسلم ومسلمة هى طريقة متجنية، بل وفجة، فليس من البرهنة العلمية أن يقتطع أحد آية أو آيتين مجردا ذلك من السياق الكلى، ومن المناسبة التاريخية وأسباب النزول ثم يبنى على ذلك حكما ظالما كالذى زعمه الأب الكاثوليكى».

ولو أننا استخدمنا هذه الطريقة الفجة فى البرهنة عند التعامل مع النص الإنجيلى، وخصوصا الآيات المنسوبة للمسيح سواء فى متى، ١٠ : ٣٤ ـ ٣٧ : «لا تظنوا أنى جئت لألقى سلاما على الأرض، ما جئت لألقى سلاما بل سيفًا . . . فإنى جئت

(*) مقالة الأب الكاثوليكى هانز كونج عن الجهاد فى مجلة «سى بى دور» التى تخاطب المسلمين والمسيحيين، العدد الصادر فى فرانكفورت عام ١٩٩١ رقم (١) صفحة ١٧ وما بعدها. ومقالة الدكتور فؤاد قنديل فى مجلة فرانكفورتر الجماينة (مجلة فرانكفورت العامة) بتاريخ ١٠ أكتوبر ١٩٩٠، وكذلك مقالته فى مجلة (سى بى دور) التى تخاطب المسلمين والمسيحيين، العدد رقم (١)، صفحة ٢٤ وما بعدها لعام ١٩٩١.

لأفرق الإنسان ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها، وأعداء الإنسان أهل بيته. من أحب أبًا أو أمًا أكثر منى فلا يستحقنى». ومن أحب ابنًا أو ابنة أكثر منى فلا يستحقنى». أو فى لوقا، ١٩ : ٢٧ : «أما أعدائى أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قدامى». نقول: لو أننا لجأنا إلى مثل هذه الرؤية الاختزالية والبرهنة الفجة لاستنتجنا من أقوال المسيح دعوة صريحة لشن الحروب التى لا تبقى ولا تذر. . . !. غير أن الفهم العام للسياق الذى نبتت فيه دعوة عيسى عليه السلام، والإدراك العميق لروح المسيحية لا بد أن يجنبانا هذا المنزلق، تأكيدا على روحانية المسيح، ومسالمة المسيحية الأولى إلى درجة مثالية ربما تفوق ما ذهب إليه الإسلام. كما أنهما معا ـ أى سياق النبوة، وروح الرسالة فيما يخص محمداً ﷺ والإسلام ـ يؤكدان أن القرآن على امتداد آياته يفترض السلام حالة طبيعية بين البشر، ولا يسمح بالقتال أو الحروب إلا دفاعًا عن النفس والأهل وغير ذلك مما لا يعد عدوانًا، بل ردًا لعدوان المعتدى.

ولعل أولى الآيات فى هذا الصدد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾. (الحج : ٣٩) ثم آية: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة : ١٩٠)، بل إن القرآن بعد أمره المؤمنين ألا يعتدوا، عقَّب فى الآية التالية (البقرة : ١٩١) مواصلا الحديث عن دفع المعتدين البادئين: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾. كما ألح القرآن من جديد على تحريم الحرب العدوانية، فحرم على المؤمنين أن يحاربوا من لم يحاربهم ولم يعتد عليهم. . ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (النساء : ٩٠). وحتى لا تبقى زيادة لمستزيد، نجد القرآن يستوصى خيراً بغير المسلمين، المسالمين للمسلمين، كما نصت الآية: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة : ٨). فإذا نظر القارئ إلى هذه الخلفية نظرة متأنية، عرف أن الإسلام يدعو للسلام فرضًا مفروضًا، ويحرم العدوان ويستنكر كل حرب عدوانية.

بل وحتى الحرب الدفاعية لم يجعلها الإسلام رهن الرغبة المطلقة فى الثأر والتى قد تصل حد العدمية، بل وضعها فى السياق الإنسانى الرحيب النابع من مهمته الاستخلافية، أى العمل على العمران لا الدمار. فإذا كانت الحرب أحيانا «ضرورة»، إلا أنها تبقى «استثناء»، وفى سياق تنظيم هذه «الضرورة الاستثنائية» وضع الله ورسوله لحروب الإسلام سبعة قوانين حضارية رحيمة، هى بمثابة قواعد «للفروسية الإسلامية» غير مسبوقة ولا ملحوقة فى تاريخ الحروب: «ففضلا على القانون **الأول** وهو ألا تكون عدوانية، بل تكون دائما رداً لعدوان، ثمة القانون **الثانى** منها، وهو أن أسرى الحروب لا يقتلون. والقانون **الثالث** أنه لا يمثل بقتلاهم. والقانون **الرابع** أنه لا توضع الأغلال فى رقاب الأسرى. والقانون **الخامس** إبطال الأخذ بالثأر ووضع قانون القصاص مكانه. والقانون **السادس** تحريم قتل الصبية والنساء والشيوخ والرهبان. والقانون **السابع** تحريم نهب زروع الأعداء. واستشعر المسلمون هذه القوانين فى جميع حروبهم بحيث نستطيع أن نقول إن حروب الرسول والمسلمين كانت دائما حروباً حضارية رحيمة، بخلاف حروب المسيحيين حتى الحرب العالمية الماضية» [٢١].

وكما جاء فى مختار مسلم: «كان رسول الله إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه فى خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: «اغزوا باسم الله، فى سبيل الله، تقاتلون من كفر بالله، لا تغلوا — أى لا تخونوا — ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم. ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأغراب المسلمين ولا يكون لهم فى الغنيمة والفىء شىء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية. فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم»(*) وعن رواح بن ربيعة: أنه خرج مع رسول الله ﷺ فى غزوة غزاها فمر رسول الله وأصحابه على امرأة مقتولة، فوقف عليها ثم قال: «ما كانت هذه لتقتل» ثم نظر فى وجوه أصحابه وقال لأحدهم: «الحق بخالد بن الوليد فلا يقتلن ذرية ولا عسيفاً»(**)ولا امرأة». وغضب

(*) رواه البخارى ومسلم ومالك فى (الموطأ).

(**) عسيفا أى: أجيرا.

عليه الصلاة والسلام حين سمع بقتل بعض الأطفال فى غزو فقال غاضبًا: «ما بال قوم تجاوز بهم القتل حتى قتلوا الذرية ألا لا تقتلوا الذرية . . ألا لا تقتلوا الذرية . . ألا لا تقتلوا الذرية». ونهى عن المثلة وإن لج فيها العدو، فلم يمثّل بأحد من قتلى المشركين لتمثيلهم بجثة حمزة بن عبد المطلب فى غزوة أحد وقال: «إياكم والمثلة»(٢٢).

وأما حديث رسول الله - الذى يساء فهمه كثيراً - والذى يقول فيه: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»(*) . فإن «ال» - أداة التعريف - فى كلمة «الناس» هى «للعهد»، أى الناس المعهودين، المقاتلين، المعتدين على المؤمنين بفتنتهم فى دينهم وإخراجهم من ديارهم . . فالحديث هنا عن المشركين المعتدين المقاتلين للمؤمنين، وليس كل الناس ولا مطلق الناس . . والمقام مقام زمن الحرب والقتال . . وكلمة «الناس» فى هذا الحديث ككلمة «الناس» فى القرآن الكريم عندما يراد بها أناس معهودون محدودون: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران : ١٧٣) . ويشهد على ذلك أن إحدى روايات هذا الحديث: «أمرت أن أقاتل المشركين» . . ويشهد على ذلك أيضًا تحريم الإسلام مقاتلة المشركين غير المحاربين، من المعاهدين، ومن النساء والأطفال والقاعدين ورجال الدين . . إلخ . . ومن ثم فلا علاقة لهذا الحديث النبوى - من قريب أو بعيد - بالتشريع لقتال المخالفين فى الاعتقاد الدينى لمجرد الاختلاف فى الاعتقاد . . فالمقصود بـ «الناس»: المعتدون المقاتلون من المشركين . (٢٣).

وقد صاغ أبو بكر الصديق وهو على رأس دولة الخلافة الراشدة . . السنة النبوية الراقية فى وثيقة لشمائل «الفروسية الإسلامية» عندما أوصى «يزيد بن أبى سفيان» وهو يودعه أميراً على الجيش الذاهب إلى الشام، فقال له: «إنك ستجد قومًا زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله . . وإنى أوصيك بعشر: لا تقتلن امرأة. ولا صبيًا. ولا كبيراً هرمًا. ولا تقطعن شجراً مثمراً. ولا تخربن عامراً. ولا تعقرن شاة ولا بعيراً

(*) رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمى وأبو داود والإمام أحمد.

إلا لمأكلة. ولا تحرقن نخلاً. ولا تفرقنه. ولا تغلل. ولا تجبن. .»(*) وشملت أخلاقيات الفروسية الإسلامية آداب التعامل مع الإنسان. . والحيوان. . والنبات. . والجماد. . لأن «الخليقة ـ الطبيعة» كلها حية، تسبح خالقها وإن لم نفقه لغاتها فى التسبيح، فالعلاقة الإسلامية بها هى علاقة تآخ ورفق وارتفاق، وليست علاقة قهر وتدمير واستغلال(٢٤).

وهنا يعترف برنارد لويس ـ المعروف عنه تعصبه ضد الإسلام ـ بأن النصوص الأساسية للإسلام التى صاغت معالم الجهاد: «لم تأمر فى أى موضع من مواضعها بالإرهاب والقتل. كما أنها لم تتناول فى أى موضع منها القتل العشوائى لمن لا شأن لهم بالأمر. ويشدد بعض الفقهاء على أن أضرار الحرب يجب أن تكون أمراً عرضيّاً وليست غاية أساسية فى حد ذاتها. بل يذهب بعضهم إلى حد أنه إذا أصبحت تلك الأضرار غرضًا أساسيّا للحرب فإن ذلك يبطل الجهاد ويلغى فائدته، إن لم يكن فى هذه الدنيا ففى الدار الآخرة. وحتى يكون الجهاد صحيحًا فإنه يجب أن يكون فى سبيل الله وليس من أجل المكاسب المادية»(٢٥).

وتمتد هذه الروح الإسلامية إلى العلاقات الدولية، لتصبغ علاقة المسلمين بالمخالفين فى العقيدة، فمعيار الدولة الإسلامية فى السلم أو الحرب ليس«الإيمان» و«الكفر» وإنما هو التعايش السلمى بين الآخرين وبين المسلمين، أو عدوان الآخرين على المؤمنين، بالفتنة فى الدين أو الإخراج من الديار . . . وأما التقسيم الشائع عن «دار الحرب ودار السلام» وما يستتبعه من ضرورة فرض مشيئة الله على دار الحرب، أى بقية العالم غير المسلم، والتى يجب أن تخضع لحكم الله، فيرد عليه أكثر من تحفظ:

أولها: أنه تقسيم دارج بل وتلقائى لدى كل الحضارات السابقة، فعلماء اللاهوت من المسيحيين فى العصور الوسطى قسموا العالم إلى قسمين: العالم المسيحى، والعالم الوثنى. واليونان والرومان من قبل المسيحيين تصوروا العالم خارج حدودهم كبرابرة لا يستحقون الانتماء الكامل إليهم، فأن تعيش فى أثينا لم يكن

(*) رواه مالك فى: الموطأ.

يعنى أن تكون مواطنا أثينيّا، وأن تعيش فى ظل السلام الرومانى لم يكن يعنى أنك بحق من الشعب الرومانى، بل إن الفكرة الكامنة وراء سور الصين العظيم لم تكن سوى عزل الهمج عن الشعب الصينى المتمدين! ناهيك عن الحضور المركزى لمفهوم الأغيار فى الشريعة والتاريخ اليهوديين.

وثانيها: أنه أصلا من تنظير الفقهاء المتأخرين الذين عاشوا فى مرحلة تفكك الإمبراطورية إلى دويلات، وهى مرحلة طالما شهدت نوعا من التشدد لدوافع نفسية، أكثر منها موضوعية، فالأمم والحضارات ـ خصوصا الكبرى ـ فى لحظات تأزمها تسلك كأسد جريح، وقد شعر المسلمون بهذا الشعور فى مجابهة الهجومين العاتيين الصليبى والتترى. ومن ثم فهو لم ينفذ فى الواقع؛ لأن الإمبراطورية الإسلامية قد بلغت حدود توسعها بعد مائة عام فقط من وفاة الرسول، ولم تشهد فتوحات كبرى بعد ذلك، أو فى ظل هذا التنظير المتأخر.

وأما **ثالثها**: فهو أنه لم يكن على هذا النحو من التبسيط المخل، الذى يطرحه الرئيس الأمريكى بوش فى القرن الحادى والعشرين عبر ثنائيته الضدية الشهيرة «من ليس معنا، فهو ضدنا»، بل كان به من المرونة ما أمكنه من تضمن الموقف الثالث. فبين دار السلام، ودار الحرب هناك دار الموادعة، وهى مفهوم واسع يكاد يستوعب تفاعلات العلاقات الدولية المعاصرة، إذ يشتمل على درجات متباينة من الصداقة والعداء، لا تبلغ السلم الكامل أو الحرب المشتعلة، ما كان يسمح باستقرار نسبى للعلاقات بين الأمم والشعوب قياسا إلى ذلك العصر.

وحسب رؤية الفقهاء فإن: «دار الإسلام هى ما كانت للمسلمين فيها المنعة والقوة ولهم عليها السيادة والسلطان، أما دار الحرب فقد اختلفوا حولها، وإن ذهب أكثرهم إلى أنها الدار التى ليس للمسلمين عليها حكم ولا سلطان، وليس لهم فيها منعة، وليس لهم معها عهد، ويتوقع المسلمون العدوان من جانبها. أما دار الموادعة فقد رأى بعض الفقهاء أنها مما يدخل فى دار السلم إذ لم يعقد المسلمون عهدهم معها إلا وهم على منعة وقوة، فإذا لم يكن القائمون على الحكم فيها ــ أو أهل السلطة والمنعة بتعبير الفقهاء ــ من أهل الموادعة، انتفت الموادعة بانتفاء العهد»[٢٦].

. . «فأولئك المخالفون ــ للمسلمين ـ إما معاهدون وإما لا عهد لهم، والمعاهدون إما ذميون وإما مستأمنون. والذمى من يقيم فى أرض الدولة الإسلامية ويتمتع

برعويتها وله ما للمسلمين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات مع كفالة حريته الدينية والشخصية فيما يتصل بأحكام دينه كأحكام الأسرة وما يبيحه دينه من مطعم ومشرب، فأباح الحنفية لهم أكل الخنزير وشرب الخمر، وخالفهم جمهرة الفقهاء معتبرين أن الإباحة ليس لها سند فى دينهم. والضريبة التى تقتضيها الدولة منه هى الجزية، ويعفى مقابلها من واجب الدفاع وفريضة الزكاة، وإن كان حقه فى الزكاة كحق المسلم لا ينقضه أنه ذمى، وقد رد أبو عبيدة الجزية لأهل حمص فى وقت ظن أنه لا قبل له بدفع الروم عنهم، وقال لهم: «إنما أخذناها جزاء منعتكم والدفاع عنكم وقد عجزنا». وللذمى ذمة رسول الله وعهده، وفى الحديث: «من آذى ذميا فليس منا». والعهد لهم ولأبنائهم من بعدهم أبدىّ دائم لا ينقض، يقيمه ولى الأمر ويرعاه ما كانوا فى ديار المسلمين مقيمين غير نازحين راضين بالحياة معهم غير كارهين، ومن لا يرضى فله أن يرحل، أو يقيم مستأمنًا للمدة التى يرغب حتى يرحل. . .

«ومن الذميين من يقيمون فى أرض لهم وحدهم ودارهم دار عهد أو دار موادعة عقد لهم ابتداء عندما يخيرهم المسلمون بين الإسلام أو المسالمة فيختارون المسالمة ويصالحون المسلمين على شروط يتفقون عليها، ويكون على المسلمين حمايتهم والدفاع عنهم ويكون على هؤلاء الذميين أن يؤدوا الجزية للمسلمين مقابل ذلك كما كان عهد النبى لنصارى نجران وعهد أبى عبيدة لأهل حمص وعهد عبد الله بن سعد بن أبى السرح مع أهل النوبة، وعهد معاوية مع أهل أرمينية. ويرى الشافعى أن الموادعة أو العهد لا يكون إلا مع الموادعين من الحكام، فإن كانوا من غير الموادعين فليس لهم عهد ولا موادعة، وهو ما عبر عنه الشيبانى بالمنعة والسلطان لأهل الجماعة التى يعقد معها عقد الموادعة، فإن لم تكن لهم المنعة والسلطان بخضوعهم لدولة أخرى فليس لإحداهما عهد إلا أن يكون مع كليهما» (٢٧).

. . . «وأما المستأمن - ويسمى بالحربى - فى رأى من يعدون كل من لا عهد له ضمن دار الحرب فهو من دخل ديار الإسلام عابرًا أو مرتحلاً أو مقيمًا لأجل وليس له حق الإقامة الدائمة، فإذا أرادها وأقام فيها إقامة دائمة أصبح من أهل الذمة ولم يعد مستأمنا. وللمستأمن حق الحماية والرعاية وإن كانت داره فى حرب مع المسلمين ناشبة ما دام لا ينكث بعهد الأمان ولا يُفتأت عليه بغدر أو خيانة تضر بالدولة،

فالحرب فى الإسلام هى حرب المقاتلين من الجماعات والدول لا يصلى سعيرها الآمن ما دام بعيدًا عن القتال غير مشارك فيه، بفعل أو برأى، وهو آمن على ماله وملكه وما كسبت يداه حلالاً من غير ربا، ويبقى له ماله وإن عاد إلى بلده التى هى فى حرب أو فى حالة حرب مع المسلمين ولا تزول عنه ملكيته حتى وإن حمل السلاح ضد المسلمين» (٢٨).

. . . ويسهب الفقهاء والشراح فى حقوق المستأمن ويقولون ببقاء الأمان فى ماله وفى نفسه إذا دعته دواعى التجارة أو النزهة أو قضاء حاجة لنفسه ولغيره فعاد إلى دار الحرب ثم قفل منها راجعًا إلى ديار الإسلام؛ لأنه لم يخرج عن نية الإقامة فيها، فهو كالذمى فى هذا، فإذا استوطن دار الحرب بطل الأمان فى نفسه وبقى فى ماله لاختصاص المبطل بنفسه فيختص البطلان به، ويقولون إنه إذا مات المستأمن فى دار الإسلام وجب أن يرسل ماله لورثته وإن كانت دارهم فى حرب مع المسلمين، ويزيدون على ذلك أنه لو قتل فى حرب مع المسلمين فإن ذلك لا يحرم ورثته حق الميراث فى ماله، وعلى ولى الأمر أن يرسلها إليهم كاملة غير منقوصة، ويخالفهم الشافعى فى ذلك؛ لأنه يرى الأمان له وليس لورثته الذين لم يعقدوا. ولا يصادر مال المستأمن إلا فى حالة واحدة هى أن يؤسر فى حرب ويسترق، إذ يصبح غير أهل للتملك ويئول ما يملك إلى بيت المال ويعتق عبده(٢٩).

. . . كما كفل الإسلام أمان المستجير فى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: ٦). فهل ترى أسمى وأنبل من تلك الوصية الذهبية التى يوصينا بها القرآن فى معاملة الوثنية التى هى أبعد الديانات عن الإسلام، فضلاً على الديانات التى تربطنا بها أواصر الوحى السماوى؟ فأنت تراه لا يكتفى منا بأن نجير هؤلاء المشركين ونؤويهم ونكفل لهم الأمن فى جوارنا فحسب، ولا يكتفى منا بأن نرشدهم إلى الحق ونهديهم طريق الخير وكفى، بل يأمرنا بأن نكفل لهم كذلك الحماية والرعاية فى انتقالهم حتى يصلوا إلى المكان الذى يأمنون فيه كل غائلة (٣٠). ومما يروى فى ذلك ما كان من واصل بن عطاء زعيم المعتزلة وقد وقع جماعة من صحبه فى أيدى الخوارج وهم على ما نعرف من شدة فى الدين فخشى واصل أن يمسوهم بسوء فقال لأصحابه: دعونى وإياهم. وكانوا قد

أشرفوا على العطف فقالوا: شأنك. فخرج إليهم فقالوا: ما أنت وأصحابك قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله ويعرفوا حدوده، فقالوا: قد أجرناكم. فجعلوا يعلمونهم أحكامهم ثم قالوا: امضوا مصاحبين فإنكم إخواننا. قال واصل: ليس ذلك لكم فإن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: ٦). فأبلغونا مأمننا فنظر بعضهم إلى بعض، ثم قالوا: ذلك لكم وساروا بأجمعهم حتى أبلغوهم المأمن [٣١].

كما تشتمل تعاليم الإسلام على أحكام مفصلة لكل حالة من الحالات التى تعرض بين المتحاربين فى أثناء القتال أو بعده. وهى حالات الأمان والاستئمان والمهادنة والموادعة والصلح على معاهدة. فالأمان هو «رفع استباحة الحربى ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه». والاستئمان هو «تأمين حربى ينزل لأمر ينصرف بانقضائه». وأما المهادنة فهى «عقد لمسلم مع حربى على المسالمة مدة ليس هو فيها على حكم الإسلام». وأخيرا الموادعة وهى «عقد غير لازم محتمل النقض، للإمام أن ينبذه حسب قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ (الأنفال: ٥٨). ويشترط فى حالة النبذ أن يبلغه القائد إلى جنده وإلى الأعداء وهم على حكم الأمان حتى يعلموا بانتهاء الموادعة [٣٢].

فإذا نظرنا إلى هذه المفاهيم جميعا، وما ترتبه من حقوق وواجبات، تبين لنا أن التقسيم النمطى الشائع لدى الفكر الغربى المعاصر تحت عنوان «دار الحرب ودار الإسلام» ليس على ذلك النحو من ضيق الأفق، ومن العدائية السافرة لكل المخالفين فى العقيدة، كما لم يكن تقسيما قرآنيّا جسده محمد ﷺ لتوه ومنذ بداية دعوته، كما يسعى الكثيرون من مفكرى الغرب إلى تصويره، وصولا إلى استنتاج بالغ الاختزالية وهو أن الإسلام منذ لحظته التاريخية الأولى على الأرض، وبدون أى اعتبار معقول لحوادث الزمن ومتغيرات الأيام، كان حدى الرؤية، ضيق الأفق، يكره المخالفين ويسعى إلى اجتثاثهم، ومن ثم يضعهم جميعا فى موقع «دار الحرب». فالتقسيم أصلا كان فقهيّا لا قرآنيّا، وقد نما فى تاريخ المسلمين ولم يكن حاكما أو صانعا لهذا التاريخ، بل هو ربيب لحظات التدهور فى هذا التاريخ. وهو أيضا ليس تقسيما حديا، بل يحتوى الموقف الثالث الوسطى الذى يسمح بعلاقات نسبية من الصداقة

والسلام تجاوز العداء المطلق. كما أنه - وهو الأهم - مفهوم تاريخى لا يمكن فهمه موضوعيّا إلا فى سياقه، وهذا السياق هو عالم الحروب الصليبية الذى شهد مذبحة بيت المقدس للمسلمين واليهود على أيدى حملة الصليب من المسيحيين الأوروپيين، وهو زمن التتار بكل وحشيتهم، وهو يسبق بقليل بداية محاكم التفتيش، والحروب المذهبية فى أوروپا المسيحية ! . ولا بد أنه سياق مغاير للقرن العشرين الذى شهد نضوج الحداثة السياسية عبر ثلاثة قرون من التحولات المتنامية كرست الاعتبار لمفهوم سيادة الدولة القومية، وقادت إلى تجريم الحرب. وبرغم ذلك وقعت فيه الحربان الأوروپيتان المدعوتان بـ «العالميتين» زورا وبهتانا. بل إننا شهدنا تقسيم بوش الثنائى الحدى للعالم، مطلع هذا القرن نفسه، الذى يسعى العقل الغربى المتمركز أن يجعل منه - وسابقه - مرجعا يقاس إليه القرن السابع الميلادى.

***

الهوامش:

١ـ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ١٤٠ .
٢ـ د. محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣ .
٣ـ المرجع السابق، ص١٦ .
٤ـ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد . . الأقليات . . الأناجيل، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ٢٦ .
٥ـ المرجع السابق، ص ٢٦ .
٦ـ تهذيب تاريخ ابن عساكر ج ٢ ص١٩٨ ، طبعة دمشق، نقلاً عن: د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص١٤٢ .
٧ـ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية ، مرجع سابق، ص١٤٢ .
٨ـ الشيخ محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ١٢٦ ــ ١٢٧ .
٩ـ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص ١٣٥ .
١٠ـ أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة السادسة عشرة، القاهرة ، ٢٠٠٥م، ص ١١٨ .
١١ـ الشيخ محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٧ .
١٢ـ د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص٤٧ .
١٣ ـ المرجع السابق، ص٤٨ .
١٤ـ أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١١٠ ــ ١١١ .
١٥ـ خالد محمد خالد، إنسانيات محمد، مرجع سابق، ص ٦٩، ٧٠ .
١٦ ــ د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص٣٣ .
١٧ ــ د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، مرجع سابق، ص ٢١١ .
١٨ ــ أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص١٣٠ .
١٩ ــ المرجع السابق، ص١٣٠ ــ ١٣١ .
٢٠ ــ د. محمد أحمد العزب، في الفكر الإسلامي من الوجهة الأدبية، مرجع سابق، ص ٦٨، ٤٣ .
٢١ ــ د. شوقي ضيف، محمد . . خاتم المرسلين، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص٢١ .
٢٢ ــ د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص٢٤٢ .
٢٣ ــ د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ١٣٨ .
٢٤ ــ المرجع السابق، ص ٣٣ـ٣٤ .
٢٥ـ برنارد لويس، الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، ترجمة أحمد هيكل، تقديم د. رءوف عباس، المشروع القومي للترجمة عدد ١٤٧٤ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٨٠ .

٢٦ ـ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٢٤٦ .
٢٧ ـ المرجع السابق، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ .
٢٨ ـ المرجع السابق، ص ٢٥٧ .
٢٩ ـ د. محمد عبدالله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م، ص١٨٣ ـ ١٨٤ .
٣٠ ـ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص ٢٥٨ .
٣١ ـ المرجع السابق، ص ٢٦٠ .
٣٢ ـ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م، ص ١٧٥ـ١٧٦ .

***

مبحث ثان : مبنى الجهاد .. الجماعة .. الأمة .. والعالم

فى إطار النزوع الإنسانى / العالمى للإسلام والذى لم يكن محلاً لشك لدى الجماعة العربية الأولى التى تلقت الدعوة الوليدة، كان محمد ﷺ يرى لنفسه رسالتين : إحداهما قومية / عربية، والأخرى عالمية / إنسانية . ما يفترض بقاء حدود «الأمة» مفتوحة، أى فى «حالة تحقق» ما دام فى العالم ناحية لم تقتحمها الرسالة الإسلامية . ولا شك فى أن دعوة كهذه تفترض الشمول بل تتأسس عليه، لا تستطيع أن تهادن أو تتأقلم أو تتنازل باعتبار أن تنازلها يعنى زوال مسوغات وجودها . لكن بدايتها فى العالم بداية محلية أو إقليمية لا محالة . إنها لا بد أن تسيطر فى إقليم يتحول إلى «قلب» للأمة، ومركز للدعوة نشراً واستمراراً وقيادة، فكيف ينضوى الجزء فى الكل، والخاص فى العام ؟

للقرآن هنا منطقه فى حل الإشكالية، فقد اتضح من الاستعمالات المختلفة لمفرد الأمة أنه مشترك بين معان عدة، ومن بين هذه المعانى معنى كون الأمة قوم الرسول أو بالتحديد الجماعة المؤمنة بدعوته منذ البداية . إن هذه الأمة الجزئية المؤمنة عليها أن تحقق الأمة الشاملة، أمة آخر الأنبياء فتكون بهذا المعنى آخر الأمم لآخر الأنبياء . وإذا كانت هذه البلورة للأمة الجزئية، الأمة الناشئة، الأمة المتحققة بالقوة عن طريق وجود قلبها أو جزئها بالفعل، لا تبدو واضحة تمامًا فى القرآن إلا من ضمن سياقه الشامل، فإن المأثورات النبوية التى يمكن الوثوق من ظهور أكثرها فى فترة مبكرة نسبيًا تجعل القضية واضحة تمامًا عندما تفرق بين الأمتين، أو بين المعنيين المتمايزين للأمة فى القرآن عن طريق استخدام مفردين مختلفين . فالرسالة الشاملة الواقعة فى أفق تحقق مفتوح ومستمر تبقى فى هذه المأثورات مسماة بالأمة، فى حين تسمى «أمة الإجابة»، الأمة الجزئية : الجماعة . إن جماعة المسلمين هى البلورة الأولية للأمة

الشاملة، بل هى أيضًا التعبير القانونى الأول والمستجد عن تأسيس الدعوة، وظهور ركيزتها التى تعطى الأمل بإمكان التحقق الشامل لآخر الأمم [1].

وإذا كان القرآن قد نظر إلى الوضع البشرى فى القرن السابع الميلادى باعتباره وضعًا ناضجًا للتصحيح والتطوير باتجاه الأمة «الجامعة للشعوب والقبائل»، فإنه أكد على ضرورة انتماء الرسول إلى قوم معينين، وثقافة «لسان» معينة حتى فى مرحلة الأمة الجامعة. إن الأمر لا يمكن أن يكون غير ذلك، إذ لا بد أن تنطلق الدعوة من موقع معين، ولهذا الموقع المعين ثقافته وانتماءاته «قبيلة أو شعب»، ولكى يستطيع الرسول أن يكسب «قومه» ويتخذهم قاعدة لمد آفاق دعوته لا بد أن يتحدث بلسانهم، وأن يحس بالانتماء إليهم، وبغير ذلك لا يحدث اللقاء، ولا تنجح الدعوة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٣ـ ٤). ولكن فى حين يبدأ كل نبى فى قومه وينتهى فيهم، يتخذ نبى الإسلام من الانتماء إلى قوم معينين قاعدة لانطلاقه باتجاه الأمة التى تستغرق قومه، وإن كانوا يبقون منها فى مركز القلب، بسبب من دورهم الخاص فى تبنى الدعوة ونشرها، ولمركز القلب هذا ميزاته ومسئولياته: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: ٤٤). إن القرآن أنزل بلغتهم فهم أفهم الناس له فينبغى أن يكونوا أقوم الناس به، وأعملهم بمقتضاه [2]. ومن ثم تعين على جماعة المؤمنين فى المدينة «المجاهدة» أن تحمل الرسالة الشاقة إلى العالمين، وأن تنهض بمسيرة تحرير الإنسانية، فهل كان ذلك ممكنا؟ نعم كان ممكنا، بفضل العاطفة القوية ـ التى يرجع إليها الفضل فى غالب عجائب الإنسانية ومعظم الآثار الخالدة فى التاريخ ـ والتى يسميها الناس (الحب)... «ففى المجتمع العربى الحائر المظلوم قام محمد ﷺ فحل عقاله وفك إساره، ثم حل منه محل الروح والنفس، وشغل منه مكان القلب والعين... فاندفع إليه الحب الصادق كما يندفع الماء إلى الحدور. وانجذبت إليه النفوس والقلوب انجذاب الحديد إلى المغناطيس. كأنما كان من القلوب والأرواح على ميعاد، وأحبه رجال أمته وأطاعوه حبّا وطاعة لم يسمع بمثلهما فى تاريخ العشاق والمتيمين. ووقع من خوارق الحب والتفانى فى طاعته وإيثاره على النفس والأهل والمال والولد ما لم يحدث قبله ولن يحدث بعده» [3].

وقد بدأ محمد ﷺ لتوه فى ممارسة رسالته العربية من قلب المدينة التى استنارت بحضوره، وأسلست له قيادها، وأعطته كل الحب، فأعطاها كل الجهد، مسخرا طاقته لبناء أول مجتمع، وأول دولة فى الإسلام، سائرا على طريقى الجهاد الروحى والسياسى معا، حيث إن الدين والدولة بالنسبة إلى الروح العربية لم يكونا لينفصلا فى هذا الوقت. وإذا كانت العقيدة العربية الوثنية تحتاج إلى الهدم لأجل زراعة الإيمان الجديد، فقد كانت الروح القبلية فى حاجة إلى الإمحاء بقصد إعادة التنظيم. وهذا يفسر لنا ويرد فى الآن نفسه على الاعتراض الذى يوجه إلى محمد ﷺ من أنه قام ـ عكس المسيح عليه السلام ـ بالدعوة الدينية وبالقيادة السياسية معا.

أولا: من الجماعة إلى الدولة.. صياغة المثال

لم يكن اليوم الحاسم فى تاريخ الإسلام هو يوم مولد الرسول الكريم، كما كان ميلاد المسيح بمعجزة اعتبرت دليلا على نبوته، كما لم يكن يوم بعثه كما كان بعث موسى فى بنى إسرائيل بشريعة التوراة فكان ذروة الديانة اليهودية وقمة أنبيائها السابقين واللاحقين، بل كان يوم هجرته ﷺ من مكة إلى المدينة . . من حيث اشتد البأس، وانغلق العقل، وقسى القلب، إلى حيث كان اللين، وانفتاح العقل، ورحمة القلب، وأريحية النفس . . إلى حيث كان أهل يثرب فى انتظار المصطفى، وإلى حيث كانت يثرب نفسها على موعد مع التاريخ، وهو ما أدركه الفاروق عمر بعد أن مات رسول الله بسنوات، وجرت من الحوادث ما يفرض التأريخ لضبط الزمن، وتنظيم الأحوال، فلم يجد أبدع من الهجرة حدثا وفعلا ومعنى ومبنى يبدأ منه الإسلام رحلته فى التاريخ . . إلى العالم . . والإنسان . . والعقل.

ولم تكن الهجرة إلى المدينة هى أولى الهجرات، فقد سبقتها الهجرة إلى الحبشة، ولكنها أعمق الهجرات وأكثرها دلالة فى التاريخ وتأثيرا فى حياة الإسلام والمسلمين. فالهجرة الأولى إلى الحبشة ـ مثلا ـ كانت فى سبيل العقيدة بذلاً واحتمالاً، وسلاحًا شهروه فى وجه الوثنية الغاشمة، لتدرك مدى ما يطيق المؤمنون احتماله من التضحية والبذل فى سبيل ما آمنوا به. وأما الهجرة إلى يثرب فكانت تأسيسًا لدولة المدينة، الدولة الأولى، والحكومة الأولى، والمجتمع الأول فى

الإسلام. فقد استقبلت يثرب مسلمى مكة يوم الهجرة وهم مجرد «بذرة صغيرة مؤمنة» آمنت بمحمد لصدقه، وتوسعت قليلا لما ألفته من محبته ورحمته، فإذا بها تمنح هذه البذرة كل ثراها الطيب ومائها العذب وهوائها المنعش لتنمو وتترعرع وتنتج أعظم الثمر غذاءً للبشرية كلها. فقد استحالت البذرة مدينة كاملة، وصارت الجماعة الصغيرة دولة فتية سرعان ما تصدت لأعدائها من أصحاب الأوثان بقوة العزيمة والعقيدة معا، لتجعل من عقيدتها الجديدة منارة للعقل والوعى، ومن عزيمتها المتجددة حائطا ضد الطغيان، وهى فى سبيلها إلى كنس العالم القديم البائد الظالم الذى أهدر العقل بالوثنية، وكسر الروح بالمادية، ومسخ فردية الإنسان بالنزعة القبلية، فإذا كان الإسلام حقا ثورة، فإن يثرب هى مدينة الثوار التى أسست بنيانها على الإخاء بين المهاجرين والأنصار.

لقد نشأ مجتمع المدينة فى إطار الجهاد الروحى للجماعة المؤمنة، فلم يزل الرسول ﷺ يربى جماعة المؤمنين الأولى تربية دقيقة عميقة. ولم يزل القرآن يسمو بنفوسهم ويذكى جمرة قلوبهم. ولم تزل مجالس الرسول ﷺ تزيدهم رسوخًا فى الدين وعزوفًا عن الشهوات، وتفانيًا فى سبيل المرضاة وحنينًا إلى الجنة، وحرصا على العلم وفقهًا فى الدين ومحاسبة للنفس، يطيعون الرسول فى المنشط والمكره... وقد دخلوا فى السلم كافة بقلوبهم وجوارحهم وأرواحهم كافة، لا يشاقون الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى، ولا يجدون فى أنفسهم حرجًا مما قضى، ولا يكون لهم الخيرة من بعد ما أمر أو نهى. حدَّثوا الرسول عما اختانوا أنفسهم، وعرضوا أجسادهم للعذاب الشديد إذا فرطت منهم زلة استوجبت الحد. نزل تحريم الخمر والكئوس المتدفقة على راحاتهم، فحال أمر الله بينها وبين الشفاه المتلمظة والأكباد المتقدة، وكسرت دنان الخمر فسالت فى سكك المدينة. إذ كان الإيمان العميق حارسًا لأمانة الإنسان وعفافه وكرامته، يملك نفسه أمام النزوع إلى المطامع والشهوات الجارفة وفى الخلوة والوحدة حيث لا يراها أحد. وفى سلطانه ونفوذه حيث لا يخاف أحدًا. وقد وقع فى تاريخ الفتح الإسلامى من قضايا العفاف عند المغنم وأداء الأمانات إلى أهلها والإخلاص له ما يعجز التاريخ البشرى عن نظائره، وما ذاك إلا نتيجة رسوخ الإيمان ومراقبة الله واستحضار علمه فى كل مكان وزمان(٤).

وكان العرب قبل هذا الإيمان لا يخضعون لسلطان، ولا يقرون ولا ينخرطون فى سلك، يسيرون على الأهواء ويركبون العمياء ويخبطون خبط عشواء، فأصبحوا الآن فى حظيرة الإيمان والعبودية لا يخرجون منها، واعترفوا لله بالملك والسلطان والأمر والنهى، ولأنفسهم بالرعوية والعبودية والطاعة المطلقة، وأعطوا من أنفسهم المقادة واستسلموا للحكم الإلهى استسلامًا كاملاً ووضعوا أوزارهم، وتنازلوا عن أهوائهم وأنانيتهم، وأصبحوا عبيدًا لا يملكون مالاً ولا نفسًا ولا تصرفًا فى الحياة إلا ما يرضاه الله ويسمح به، لا يحاربون ولا يصالحون إلا بإذن الله، ولا يرضون ولا يسخطون ولا يعطون ولا يمنعون ولا يصلون ولا يقطعون إلا بإذنه ووفق أمره . . فلا افتئات فى الرأى ولا نزاع مع القانون الإلهى ولا خيرة بعد الأمر ولا مشاقة للرسول . . ولا تمسك بتقاليد وعادات ولا ائتمار بالنفس، فكانوا إذا أسلموا انتقلوا من الحياة الجاهلية بخصائصها وعاداتها وتقاليدها إلى الإسلام بخصائصه وعاداته وأوضاعه، وكان هذا الانقلاب العظيم يحدث على إثر قبول الإسلام من غير تأن[٥] .

لذا أصبح مجتمع المدينة كله جسدًا واحدًا إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، وكان المؤمنون كالبنيان يشد بعضه بعضًا، من أجل تحقيق أعلى درجة من التكافل فى الحياة، ولا يشى بهذه الحالة الاستثنائية من التكافل فى التاريخ الإنسانى أكثر من تجربة المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار والتى حققت مستويات عالية وعميقة من الدمج والتلاحم ما كان يحدث فى الواقع العربى إلا بفضل الإسلام، إذ لا توفره سوى روحانية دينية شماء، فكان الإخاء الإسلامى بمثابة الأداة الحاسمة فى تكوين مجتمع «المدينة» بعهد «المؤاخاة» الذى شكل أول رابطة حضارية تجمع بين المسلمين فى كيان منظم، بدعوته المسلمين ليتآخوا فى الله أخوين أخوين، «حيث تآخى كل واحد من المهاجرين مع واحد من الأنصار، فآخى الرسول بذلك بين خمسة وأربعين من المهاجرين وخمسة وأربعين من الأنصار، وقيل بل كانوا خمسين من المهاجرين وخمسين من الأنصار» . . [٦] .

وقد مثل هذا الإخاء عقدًا اجتماعيًا التحم به المتآخون ليتساووا فى الحقوق والواجبات القائمة فى ثلاثة ميادين [٧] :

١ - الحق . . ويشمل النصرة فى الدين، والتآزر فى كل الجوانب الروحية والمعنوية التى يقتضيها التدين بدين واحد، هو الإسلام.

٢ - وفى المؤاساة . . وتعنى المساواة والاشتراك العمومى فى أمور المعاش المادى ومصادره.

٣ - وفى التوارث . . . . كما يتوارث ذوو القربى والأرحام.

وحتى بعد أن نسخت آية ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥) بند التوارث، فإن التلاحم فى الحق وفى المؤاساة ظل إنجازا - فى التنظيم الاجتماعى - قائمًا بين المهاجرين والأنصار . . . يعمل عمله فى بناء الحمية والعصبية ذات المضمون الإسلامى بين رعية دولة الإسلام.

ومن هنا اكتسب مجتمع المدينة الأول إحساسا عميقا بوجوده الجمعى، ربما كان استثنائيا فى التاريخ، على نحو يفسر لنا ظواهر ثلاثة فى الرؤية الإسلامية للوجود بلغت حدها الأقصى فى دولة المدينة الأولى، ولعبت دورا رئيسا فى إسهامها الجهادى والحضارى الكبير بعد ذلك بقليل (٨):

أولى هذه الظواهر هى فلسفة الوحدة فى الإسلام، بدءًا من وحدة الخلق، وانتهاء إلى وحدة الخالق، مرورا بوحدات متعددة . . حيث تتردد هذه الأصوات: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: ١٠٣) . . إن وحدة المنبع، ووحدة المسيرة، ووحدة المصير، ووحدة الإله، ووحدة الكتاب، ووحدة القبلة، ووحدة الهتاف . . كل أولئك جوانب من فلسفة الوحدة فى الإسلام، وهى فلسفة حافزة إلى استشعار قضية الإحساس الجمعى الذى يتألف شكله النهائى من مفردات هذه الفلسفة الشمولية الكبرى.

والظاهرة الثانية: هى رسوخ مشاعر الحب والإيثار فى أعماق المسلمين، فالقرآن - عبر آياته وسوره - يكرس لهذه المشاعر وصولا إلى صهر المجتمع المدينى فى بوتقة واحدة يخرج منها فائر الحس، متوهج النبض. موصول المشاعر بالآخرين . . والقرآن يضع أمامنا فى هذا الصدد صورة حية لهذا الإحساس الجمعى ناطقة فى

إنسان الوضعية الإسلامية الأول محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٢٨). ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الكهف: ٦). . ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ٣) . . إن هذا التصوير الرائع لمعاناة الواحد الذى هو النبى العظيم من أجل الكل الذى هو الجمع الإسلامى يعكس صميمية الإحساس الجمعى كظاهرة من ظواهر فلسفة النظرة الإسلامية فى البناء الحضارى للإنسان !!.

أما الظاهرة الثالثة: فهى إضاءة المسافات بين القاعدة والقيادة، إن فلسفة النظرة الإسلامية فى هذا الصدد تنهض على أن القيادة إذا فقدت قاعدتها تصبح على الفور ورقة ذابلة معلقة فى الفراغ . . وإذا فقدت القاعدة قيادتها تصبح على الفور هى الأخرى قوة هائلة تصب فى محيط الضياع . . لا بد من إحساس جمعى يربط القائد بجماهيره، والجماهير بقائدها . . وهذا ما أعطى على صعيده محمد العظيم أروع نماذج العطاء، فقد قاتل إلى جوار أصحابه، ولقد حفر معهم تحصيناتهم الدفاعية، ولقد عاد مرضاهم، وواسى حزاناهم، وفرح لغبطة الهانئين . . وهم كذلك كانوا إليه ما كان لهم . . لقد افتدوه بالروح والمال والولد، واستقبلوا الموت بعد موته كأنما يستقبلون أحلى المواعيد حتى يقول بلال بن رباح: «غدا ألقى الأحبة، محمدا وصحبه» !!.

ويمكن النظر إلى تنظيم المؤاخاة على أنه «بنية جديدة» عكست التحول العميق والتغير الثورى الذى جرى للمجتمع العربى بفضل الإسلام، فهذا التنظيم / العهد، يمثل استمرارا من ناحية، وانفصالا من ناحية أخرى مع البنية القبلية العربية السابقة على الإسلام. وهو يمثل اتصالا لأنه بنى كنظام أخلاقى على المروءة، وهى النزعة الإنسانية القديمة لدى القبائل العربية، والتى كانت ترمى إلى تحقيق الصالح العام، وإلى التعاون، وإلى رعاية الفقراء والمستضعفين داخل القبيلة. وأما كونه انفصالا فيرجع إلى الجديد الذى أتى به محمد وهو توسيع نطاق هذا النظام الأخلاقى ليشمل المسلمين جميعا، أى لينطبق على الأمة كلها وليس على أفراد قبيلة واحدة فحسب، أو على تحالف من عدة قبائل فى مواجهة أخرى. ومن ثم فإن الإخاء بين المسلمين

جميعا لا يصبح فقط مجرد شعور عاطفى بالحب أو التراحم مع الآخرين، بل يكتسب صفته السياسية والتأسيسية كجذر وقاعدة للأمة الواحدة التى تربطها عقيدة الإسلام، فلا تتوقف عند مسميات القبائل، ولا موانع الجغرافيا، بل تمتد إلى حيث يقول الناس لا إله إلا الله محمد رسول الله.

ومع التوحيد انتقل المسلمون من المعرفة الوثنية العليلة الغامضة الميتة إلى معرفة عميقة واضحة، وروحية ذات سلطان على الروح والنفس والقلب والجوارح، ذات تأثير فى الأخلاق والاجتماع، ذات سيطرة على الحياة وما يتصل بها، آمنوا بالله الذى له الأسماء الحسنى والمثل الأعلى، آمنوا برب العالمين الرحمن، البارئ المصور، العزيز، الحكيم، الغفور، الودود، الرءوف، الرحيم، له الخلق والأمر، بيده ملكوت كل شىء، يجير ولا يجار عليه، إلى آخر ما جاء فى القرآن من وصفه، يثيب بالجنة ويعذب بالنار، ويبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، يعلم الخبء فى السماوات والأرض، ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، على آخر ما جاء فى القرآن من قدرته وتصرفه وعلمه، فانقلبت نفسيتهم بهذا الإيمان الواسع العميق الواضح انقلابًا عجيبًا، فإذا آمن أحد بالله وشهد أن لا إله إلا الله انقلبت حياته ظهراً لبطن، تغلغل الإيمان فى أحشائه وتسرب إلى جميع عروقه ومشاعره، وجرى منه مجرى الروح والدم واقتلع جراثيم الجاهلية وجذورها، وغمر العقل والقلب بفيضانه وجعل منه رجلاً غير الرجل، وظهر منه من روائع الإيمان واليقين والصبر والشجاعة، ومن خوارق الأفعال والأخلاق ما حير العقل والفلسفة وتاريخ الأخلاق، ولا يزال موضع حيرة ودهشة منه إلى الأبد، وعجز العلم عن تعليله بشىء غير الإيمان الكامل العميق (٩).

وقد أفرزت هذه الروح الإيمانية المتوثبة مجتمعا جديدا من كل الوجوه يقوم على مبادئ دينية واجتماعية وأخلاقية تتكامل جميعا فى شريعة الإسلام اجتمعت عليها وآمنت بها فئة قليلة فى البداية ثم نمت هذه الفئة وكبرت فكانت نواة المجتمع الكبير الذى برزت منه وقامت عليه الدولة الإسلامية. وكان على النبى أن يدير من شئون هذا المجتمع الإسلامى الناشئ ما يصلح من أموره ويكفل له الأمن والاستقرار وحرية الدعوة ويقيم حياته على ما يرضى له الإسلام من قواعد السلوك والمعاملات

والقيم الإنسانية . فإن لم يغير شيئا من أنظمة الحكم التى ألفها العرب ، على ما بين تلك الأنظمة من اختلاف وتباين وترك للناس أمورهم يوجهونها فى مجتمعاتهم كما اعتادوا أن يوجهوها ، إلا ما كان ينزل به الوحى من قواعد تخالف ما ألف العرب فى حياتهم ، وما تجرى به شريعة الإسلام من أصول وإن لم تعرض لنظام الحكم فقد تناولت من شئون الحياة ما كان كفيلا بقيام مجتمع جديد من كل الوجوه ، وقيام حكم يماثل هذا الكيان الاجتماعى الجديد . وأول ما يقوم عليه هذا المجتمع الجديد الإيمان بالله الواحد الأحد لا شريك له ولا كفاء (١٠) .

ولقد بعث الإيمان بالآخرة فى قلوب المسلمين شجاعة خارقة للعادة ، وحنينًا غريبًا إلى الجنة واستهانة نادرة بالحياة ، تمثلوا الآخرة وتجلت لهم الجنة بنعمائها كأنهم يرونها رأى عين ، فطاروا إليها طيران الحمام الزاجل لا يلوى على شىء . تقدم أنس بن النضر يوم أحد وانكشف المسلمون فاستقبله سعد بن معاذ فقال : «يا سعد بن معاذ ، الجنة ورب الكعبة ، إنى أجد ريحها من دون أحد ، قال أنس : فوجدنا به بضعًا وثمانين ضربة بسيف أو طعنة برمح أو رمية بسهم ووجدناه قد قتل ومثل به المشركون ، فما عرفه أحد إلا أخته ببنانه»(*)(١١) وكان عمرو بن الجموح أعرج شديد العرج ، وكان له أربعة بنين شباب يغزون مع رسول الله إذا غزا ، فلما توجه إلى أحد أراد أن يتوجه معه فقال له بنوه : إن الله قد جعل لك رخصة فلو قعدت ونحن نكفيك وقد وضع الله عنك الجهاد ، فأتى عمرو بن الجموح رسول الله ﷺ فقال : « يا رسول الله إن بنى هؤلاء يمنعوننى أن أخرج معك ، والله إنى لأرجو أن استشهد فأطأ بعرجتى هذه فى الجنة ، فقال له رسول الله ﷺ : أما أنت فقد وضع الله عنك الجهاد ، وقال لبنيه : وما عليكم أن تدعوه لعل الله عز وجل أن يرزقه الشهادة ، فخرج مع رسول الله فقتل يوم أحد شهيدًا»(١٢) .

وبهذا الإيمان الواسع العميق والتعليم النبوى المتقن ، وهذه التربية الحكيمة الدقيقة وبشخصيته الفذة ، وبفضل هذا الكتاب السماوى المعجز الذى لا تنقضى عجائبه ولا تخلق جدته ، بعث رسول الله ﷺ فى الإنسانية المحتضرة حياة جديدة

(*) متفق عليه .

جوهرها الجهاد الروحى والأخلاقى والسياسى والعسكرى فى آن. وفى هذا الإطار الحضارى الشامل لمفهوم الجهاد تشكلت دولة المدينة كـ «نقطة ارتكاز وانطلاق». وكان لا بد من خطوة جديدة لكى تتسع الدائرة، وتشرق الشمس على إطار أوسع من الإنسانية، فالجماعة المؤمنة التى تكونت فى المدينة ليست سوى لبنة أولى فى الإطار الأوسع المحيط بها، فثمة حلقة من العرب الوثنيين فى شبه الجزيرة العربية وما حولها ـ وثمة حزام الإنسانية كلها ـ التى تمثل «الأمة النهائية».

وقد كانت الخطوة الأولى فى اتجاه العرب الوثنيين فى الجزيرة من غير أهل الكتاب، انطلاقا من دولة المدينة «الأولى» نحو دولة العرب «الكبرى»، إذ قرر القرآن أن على المؤمنين أن يقاتلوا المشركين ﴿حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: ٣٩، البقرة: ١٨٣). وورد الأمر بالقتال فى القرآن إحدى عشرة مرة بصيغ مختلفة. ولقد أدرك ابن إسحاق ـ رجل السيرة النبوية الأول ـ مغزى هذا التدرج وأكد عليه عندما قال: «إن معنى الآيات الأولى للأمر بالقتال: «إنى إنما أحللت لهم القتال لأنهم ظلموا، ولم يكن لهم ذنب فيما بينهم وبين الناس إلا أن يعبدوا الله . . . ثم أنزل الله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ (البقرة: ١٩٣)، أى حتى لا يفتن مؤمن عن دينه: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٣)، أى حتى يعبد الله لا يعبد معه غيره». ومضت الآيات قدما بعد الأوامر الصريحة بالقتال لتعتبر هذا القتال سنة من سنن الكون لتحقيق إرادة الله على الأرض فى وجه الطغاة والمستكبرين والعالين. ويصرح القرآن بكراهية الناس للقتال لكنه مكتوب عليهم رغم ذلك. . ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦)، وعليهم أن يختاروا بين مسالمة خصومهم وانكماشهم بالتالى بل وفنائهم، أو الجهاد فالامتداد والفتح واستشراف آفاق الأمة، أمة آخر النبيين التى جاءت لتخرج الناس من عبودية العباد إلى عبودية ورحمة رب العباد[(١٣)].

وعبر سبع وعشرين غزوة وسرية ومسيرة عدّدها كُتاب السنة النبوية، وحارب الرسول فقط فى تسع منها، كان الإسلام يتمدد فى الجزيرة العربية، بينما كانت الوثنية تنكمش فى المكان وتحتضر فى الزمان، حتى تمكن الرسول الكريم من فرض السلام الإسلامى، وخصوصا بعد فتح مكة، حيث أخذت وفود القبائل تصل إلى

المدينة بصورة متوالية، وكان على كل قبيلة أن تعد بتحطيم أصنامها وتقديم المقاتلين إذا طلب منها ذلك، وأن تمتنع عن مهاجمة الأمة وحلفائها، وأن تدفع الزكاة. وفى العام التالى لفتح مكة كانت الدعوة التى أذن بها على يوم حج أبى بكر بالناس، والتى تم فيها تحريم حج المشركين إلى الكعبة، آية على ذبول عصر الوثنية وبزوغ فجر الإسلام على الناس فى كل بلاد العرب من أهل الجنوب فى شبه الجزيرة ودخولهم فى دين الله أفواجًا ومن بينها وفود من المشركين ووفود من أهل الكتاب حيث كان النبى يكرم كل وافد عليه ويرد الأمراء مكرمين إلى إماراتهم. ومن ذلك أن الأشعث بن قيس قدم فى وفد كندة فى ثمانين راكبًا، دخلوا المسجد على النبى وقد رجلوا لمهم وتكحلوا ولبسوا جبب الحبر بطنوها بالحرير، فلما رآهم النبى قال: ألم تسلموا؟ قالوا: بلى. قال: فما هذا الحرير فى أعناقكم، فشقوه. وقال له الأشعث: يا رسول الله، نحن بنو آكل المرار وأنت ابن آكل المرار فتبسم النبى ونسب ذلك إلى العباس بن عبد المطلب وربيعة بن الحارث. وقدم وائل بن حجر الكندى مع الأشعث وكان أمير بلاد الشاطئ من حضرموت فأسلم، فأقره النبى فى إمارته على أن يجمع العشر من أهل بلاده ليرده إلى جباة الرسول. وكلف النبى معاوية بن أبى سفيان أن يصحب وائلاً إلى بلاده. وأبى وائل أن يردفه أو أن يعطيه نعليه يتقى بهما حرارة القيظ مكتفيا بأن يدعه يسير فى ظل بعيره. وقبل معاوية ذلك على مخالفته لما جاء به الإسلام من التسوية بين المسلمين ومن جعل المؤمنين إخوة، حرصًا على إسلام وائل وقومه(١٤).

وفى يناير ٦٣١م أرغمت مدينة الطائف على الاستسلام، وكانت آخر معقل للوثنية بعد ما لا يزيد على عام من رفع الحصار الذى كان محمد قد ضربه حولها. كان أهل الطائف يكابدون ازدياد عزلتهم منذ أن أصبحت هوازن من حلفاء الرسول، بعد غزوة حنين، وكان من المحال مواصلة عنادهم، وتوسل وفد الطائف إلى محمد أن يمنحهم شروطًا خاصة، فقالوا إنهم تجار يقومون بأسفار كثيرة، وإنهم يريدون من ثم أن يأذن لهم بمضاجعة نساء أخريات غير زوجاتهم أثناء رحلات أعمالهم، كما طلبوا السماح بأن يشربوا النبيذ المصنوع من أعنابهم، وأهم من ذلك كله أن يحتفظوا بهيكل اللات بضعة أعوام أخرى، أو ـ وهذا هو الطلب الأخير ـ عامًا

واحداً على الأقل. ولكن محمداً رفض كل طلباتهم. أما ما تنازل عنه فقط فهو أنهم ليسوا ملزمين بأن يحطموا معبد اللات بأنفسهم فيغضب الناس منهم، ومن ثم أرسل محمد أبا سفيان نيابة عنه إلى الطائف لتدمير هيكل تلك الربة (١٥). كما انتشر الإسلام فى ربوع اليمن، وأوفد النبى معاذاً إلى أهله يعلمهم ويفقههم، وأوصاه قائلاً: «يسر ولا تعسر. وبشر ولا تنفر. وإنك ستقوم على قوم من أهل الكتاب يسألونك: ما مفتاح الجنة؟ فقل: شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له». وذهب معاذ ومعه طائفة من المسلمين الأولين ومن الجباة يعلّمون الناس ويقضون بينهم بقضاء الله ورسوله (١٦).

وبانتشار الإسلام فى ربوع شبه الجزيرة من شرقها إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها، لم تعد دار الإسلام محصورة بالمدينة «دار الهجرة»، بعد أن انكمشت دار الكفر على أرض الجزيرة، وتحولت الجزيرة كلها إلى دار إيمان، وأصبحت أمة واحدة يظلها لواء واحد هو لواء محمد رسول الله ﷺ، وتدين كلها بدين واحد هو الإسلام، وتتجه قلوبها جميعًا إلى عبادة الله وحده لا شريك له، ولم يبق لأحد أن يستل سيفه من قرابه إلا أن يدافع عن وطنه أو يدفع المعتدى على دين الله. بل وصار من الضرورى أن تتحول الهجرة إلى الخارج فى صورة جهاد من أجل تحقيق الأمة الجامعة؛ ولذلك جاء فى إحدى روايات الحديث: «لا هجرة بعد الفتح! ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا» (*) وهنا كانت النفرة الحضارية الكبرى لدولة الإسلام الأولى «العربية» نحو باقى الأمم والشعوب، بعد أقل من عشر سنوات قضاها الرسول بالمدينة، تمكن خلالها من إعادة بناء «الإنسان العربى المسلم» حيث خشعت قلوب العرب للقرآن الذى نفذ إلى قلوبهم واستأثر بضمائرهم وفتح لهم آفاقًا كانت مغلقة أمامهم قبل أن يتلى عليهم، ووحدهم بعد الفرقة وأعزهم بعد الذله وملأ قلوبهم نوراً، نجدهم قد انبثوا فى الأرض ينشرون نور الله ما وجدوا إلى نشره سبيلا. فإذا الصحراء الخامدة تقذف بجيل من الناس لا عهد للتاريخ بهم، عبروا أرضهم إلى أرجاء العالم الرحبة فحولوا ليلها إلى نهار!.

(*) فى سنن أبى داود ٣/ ٨.

ثانياً: من الدولة إلى الأمة .. تكوين الإمبراطورية

تمثلت الرسالة العالمية للإسلام فى تجاوز الوضع الذى رصده القرآن عشية الدعوة المحمدية ولخصه فى وجود التمايز بين الناس «الشعوب والقبائل» وفى الاجتماع الداخلى «فئات اجتماعية مختلفة»، إلى تشكيل أمة قرآنية تستعيد الوضع التاريخى الأول لخلق البشر من نفس واحدة، فأمة واحدة، دون أن تعنى تلك الاستعادة تجاهل الطوارئ والمتغيرات وجدليات الوحدة فى الكثرة والكثرة فى التوحيد، بل استنادا إلى وحدة مثال الهدى والعدالة عبر التاريخ كله [١٧]. وهكذا يصبح المؤمنون بالنبى ورسالته من العرب وأهل الكتاب هم فقط «أمة الإجابة»، أما العالم الإنسانى كله الذى أرسل النبى إليه فيشكل « أمة الدعوة ». وفى هذا النطاق ـ نطاق ضرب كيانات التسلط والاستعباد لتقوم على أنقاضها أمة واحدة، البشر فيها «سواسية كأسنان المشط» ـ أمكن للنبى أن يعتبر نفسه ومبعثه ورسالته: «رحمة للعالمين». . . إنه «خاتم النبيين» وأمته «خاتمة الأمم» ولأنه «لا نبى بعده»، ولا أمة بعد أمته، ولأن الله لا يترك البشر هملا؛ لذلك كله كان النبى نبى العالم كله، وكان على أمته «آخر الأمم» أن تستوعب العالم كله، فهى فى نظر القرآن خاتمة هدايا السماء إلى المستضعفين والأراذل. وعلى هؤلاء المستضعفين والأراذل أن يحاولوا ـ وللمرة الأخيرة ـ تأسيس الأمة فى العالم، واستيعاب العالم فى الأمة [١٨].

ولم يكن النبى رجلا مقاتلا يطلب الحرب للحرب أو يطلبها وله مندوحة عنها؛ ولذا فقد كتب إلى الملوك والأمراء يبلغهم دعوته بالحسنى، ويتضح هذا من أسلوبه ﷺ فى توجيه الأمراء والولاة، فانظر ـ مثلا ـ إلى أسلوبه فى رسالته إلى النجاشى حيث قال: «أسلم أنت. فإنى أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو، الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة فحملت بعيسى فخلقه الله من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده ونفخه، وإنى أدعوك إلى الله وحده لا شريك له والموالاة على طاعته، وأن تتبعنى وتؤمن بالذى جاءنى فإنى رسول الله، وقد بعثت إليك ابن عمى جعفرا ونفرا معه من المسلمين، فإذا جاءك فأقرهم ودع التجبر. فإنى أدعوك وجنودك إلى الله فقد بلغت ونصحت فاقبلوا نصحى، والسلام على من اتبع الهدى» [١٩].

كما أرسل إلى قيصر الروم وكسرى الفرس ومقوقس القبط فى مصر . . ثم أرسل إلى الأمراء العرب النائين . . إلى صاحب نجد وصاحب البحرين وملك غسان . . دعاهم جميعا إلى الإسلام، وحمَّلهم مسئولية رعاياهم . . أما ملك الروم فقد أكرم رسل محمد، ولكنه لم يعطهم أى رد. وأما كسرى فقد مزَّق الكتاب وطرد الرسول، وكتب إلى عامله على صنعاء أن يرسل إلى المدينة قوة تقبض على محمد وترسله إلى العاصمة فى الأصفاد. ولم يقو حاكم صنعاء على هذا، وظل يراوغ حتى مات كسرى وتولى مكانه ابنه، فأرسل كسرى الجديد إلى والى صنعاء: «أمهل الرجل الذى كتب فيه أبى إليك فلا تقبض عليه حتى يأتيك أمرى». . وأما مقوقس القبط فى مصر فلم يرد على الرسالة بل بعث مع الرسول هدايا لمحمد فيها أثواب فاخرة من كتان مصر، وذهب، ومسك، وند، وقوارير، وعسل كثير، وبغلة شهباء وفرس بلجام فضة وحمار أشهب وجارية سوداء مليحة اسمها بريرة، وجارية بيضاء جميلة اسمها سيرين، وفتاة من أجمل نساء مصر أبوها مصرى وأمها يونانية اسمها مارية. وأما صاحب البحرين فقد اقتنع بالإسلام فأسلم ودعا رعاياه إلى الإسلام، وأحسن صاحب نجد الرد على الرسالة وبعث مع الرسول ببعض الهدايا، ولم يسلم هو ولكنه أباح لمن شاء من رعاياه أن يدخل فى الدين الجديد. ولكن ملك غسان مزق الرسالة وأعلن التعبئة العامة وقال للرسول: «أبلغ صاحبك أنى سائر إليه، وأنه لن ينتزع منى ملكى». ثم أرسل يستأذن قيصر الروم فى غزو المدينة فلم يأذن له قيصر[٢٠]. وعندما اجتمعت عند محمد كل الردود، رأى أن يعاود الكرة مرة أخرى وأن يرسل إلى كل الذين رفضوه أو مزقوا رسائله أو اكتفوا من الرد عليه بإرسال الهدايا . . فليرسل إليهم للمرة الأخيرة دعوة السلام قبل أن يعلنهم بالحرب . . وأنه ليقاتل دفاعا عن المستضعفين وفى سبيل العدل، ومن أجل حرية الإنسان فى كل مكان . . ﴿وَمَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٧٥). وقبل أن يشهر هذه الحرب التحريرية يسترجع ربه روحه الطاهرة.

ولكن القرآن يتصور إمكان عدم تحول العالم كله إلى الإسلام أيام النبى؛ لذلك جعل أمة الإجابة الأمة الوسط ﴿شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الحج: ٧٨)، أى شهداء على

أمة الدعوة. إنه لا يتصور أن تكون أمته آخر الأمم، إن لم يكن العالم أمته، وإن لم تتابع أمة الإجابة الدعوة بعد النبى فتنفتح على الناس، هادية ومستوعبة أو ضاغطة ومستلحقة. ومن ثم فقد كان على رجال حجة الوداع الذين سمعوا كلمات نبيهم الأخيرة أن يحملوا «الرحمة» إلى العالم «كافة»، وأن يحرصوا على الوحدة فى التبليغ وعدم الاختلاف. لقد عهد إلى الأمة ـ أمته ـ بمتابعة الرسالة، وحمل الدعوة من بعده، وأشهد الله عليها أن تفعل ذلك ﴿وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ٧٩).. وعندما توفى النبى فى بدايات العام الحادى عشر للهجرة كانت الجماعة قد تحققت على أرض الجزيرة. وكانت مبدئية الجهاد، وأنه «ماض إلى يوم القيامة قد ثبتت وتجذَّرت. وكان الموقف الاجتماعى المستشرف لآفاق مستقبل الأمة على النحو الذى وصفه عبد الله بن عباس»(*). لقد ترك النبى الناس يوم توفى على أربع منازل، مؤمن مهاجر، والأنصار، وأعرابى مؤمن لم يهاجر... والرابعة التابعون بإحسان..». وعلى الفئات الثلاث الأولى وكفاحها وجهادها كان يتوقف وجود التابعين بإحسان أو عدمه (٢١).

إن نواة هذه الأمة التى شكلها القرآن والنبى كان مطلوبًا منها منذ ذلك اليوم أن تتحرك باسم الله وباسمها هى لمتابعة الدعوة، إذ إن الدين قد كمل، والنعمة قد تمت: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣). ولم يبق إلا أن يعرف العالم ذلك. ومن ثم فقد كان يوم السقيفة على أكبر درجة من الأهمية فى مسار الدعوة، فلو وقع فساد أو فتنة نتيجة انفراد المهاجرين أو الأنصار بقرار فى مسألة السلطة لانقسمت الأمة، وصار هناك إسلامان يتصارعان لا بد أن ينهى أحدهما الآخر ثم يفقد النصر معناه، ولا يعود الإسلام دين دعوة بل طائفة إبادة. غير أن قرار إيلاء قريش الأمر بالسقيفة مهم أيضًا فى ذلك السياق المؤقت على الأقل. فإذا كان العرب قد تحولوا إلى «أمة إجابة» هى الجماعة المكلفة بحمل الدعوة للعالم، فكيف يمكن لهم ذلك إن لم يكن لأمورهم نظام؟! وقد احتج المهاجرون على الأنصار ذلك، لكنهم انكمشوا وطالبوا بسلطة محلية فى مدينتهم دون أن يعوا أبعاد ذلك إلا قليلاً منهم «مثل بشير بن سعد الذى سارع إلى

(*) تفسير الطبرى ٦/ ٣٩.

بيعة أبى بكر» . فلو وافقهم المهاجرون على ذلك لما قامت دولة إسلامية مقرها المدينة المنورة، ولما كان الإسلام دين دعوة جامعة [٢٢] .

وهنا يتسع الأفق ويتمدد المثال الإسلامى فى تربة القرن السابع الميلادى، مستشرفا آفاق المستقبل فى تلك المنطقة التى كانت مركز الصراع فى العالم آنذاك . إن سمو المثال الإسلامى وسموقه هو ما جعل من «الشمول» و«العالمية» ضرورة من ضروراته . . «كانت الأمم تطلب عقلا فى دين فوافاها، وتتطلع إلى عدل فى إيمان فأتاها . . وكانت الشعوب تئن من ضروب الامتياز التى رفعت بعض الطبقات على بعض بغير حق، وكان من حكمها ألا يقام وزن لشئون الأدنين متى عرضت دونها شهوات الأعلين، فجاء دين يحدد الحقوق ويسوى بين جميع الطبقات فى احترام النفس والدين والعرض والمال، ويسوغ لامرأة فقيرة غير مسلمة أن تأبى بيع بيت صغير بأية قيمة لأمير عظيم مطلق السلطان فى قطر كبير وما كان يريده لنفسه، ولكن ليوسع به مسجداً، فلما عقد العزيمة على أخذه مع دفع أضعاف قيمته، رفعت الشكوى إلى الخليفة، فورد أمره برد بيتها إليها مع لوم الأمير على ما كان منه[*] . عدل يسمح ليهودى أن يخاصم مثل على بن أبى طالب أمام القاضى وهو من نعلم من هو ؟ ويستوقفه معه للتقاضى إلى أن قضى الحق بينهما . . » [٢٣] .

لقد ودَّعت الشعوب المغلوبة حكام الأمس، واستقبلت حكام اليوم، وقارنت عن كثب بين الرفقاء الجدد، الذين لا يشربون خمراً ولا يقترفون وزراً، والذين يحمل خليفتهم التراب فى حجره ويشارك فى بناء المسجد بعرقه وجهده . «فلما وعت هذه الصورة واستخرجت من دفائن الماضى القريب صورة الإمبراطور المختال فى حاشيته، المتعالى فى أبهته، ومن حوله البطارقة والأمراء والكبراء يحتسون الخمور ويرتكبون الآثام ويهضمون الجماهير، لم يجدوا حرجًا، بل وجدوا ألف وازع يغريهم بالدخول أفواجًا فى الدين الجديد، فلما دخلوا فيه لم يلبثوا إلا قليلاً حتى نقلوا الإسلام من عواصمه الأولى، حيث نزل الوحى إلى عواصمهم أنفسهم مدركين أن الإسلام مبادئ عامة لا يحتكرها مكان دون مكان، ولا يختص بها جنس دون جنس» [٢٤] .

(*) وقع هذا لامرأة قبطية مع أمير مصر وفاتحها عمرو بن العاص والخليفة الذى أشكلها منه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

وعلى منوال ذلك ما جرى عند فتح مصر، فقد أرسل «المقوقس» بعض رجاله إلى جيش «عمرو» يحملون رسالة إلى القائد الفاتح فاحتجزهم «عمرو» يومين، ثم أعادهم للمقوقس فقالوا يصفون المسلمين: «رأينا قومًا الموت أحب إلى أحدهم من الحياة، والتواضع أحب إلى أحدهم من الرفعة، ليس لأحدهم فى الدنيا رغبة ولا نهمة. إنما جلوسهم على التراب، وأكلهم على ركبهم، وأميرهم كواحد منهم. ما يعرف رفيعهم من وضيعهم، ولا السيد منهم من العبد. وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها منهم أحد، يغسلون أطرافهم بالماء، ويخشعون فى صلاتهم»(٢٥).

وكذلك ما جرى عند فتح فارس، إذ عندما أحس «كسرى» باليأس من بقاء ملكه رأى أن يهرب بأمواله وكنوزه إلى قطر آخر، فينتقل إليه بثروته، إن لم يستطع الانتقال إليه بسدنته !!. بيد أن الشعب الذى استيقظ آخر الأمر حرمه من هذا الأمل الباقى: «فعندما قصد «يزدجرد» شطر «مرو» حصر حاميتها واستخرج منها خزائنه، وأراد أن يرحل بها إلى «فرغانة» أو «الصين»، فيقيم بإحداهما، فلم يمكنه من ذلك أهل «خراسان» قائلين: ارجع بنا إلى هؤلاء القوم ـ المسلمين ـ فصالحهم. فإنهم أوفياء، وأهل دين. وإن عدوا يلينا فى بلادنا أحب إلينا من عدو يلينا فى بلاده ولا دين له، ولا ندرى ما وفاؤه. فلم يقبل!.. فأخذوا منه الخزائن قهرًا، فلحق بـ «خاقان» ملك الترك الذى لم يتمكن من الوقوف أمام المسلمين. وجاء الخراسانيون إلى «الأحنف بن قيس» فصالحوه، ودفعوا إليه خزائن «كسرى» وتراجعوا إلى بلدانهم وأموالهم موفورين. فكانوا أفضل حالاً من أيامهم على عهد الأكاسرة. واغتبطوا بملك المسلمين؛ لأن الرجل منهم لم يكلف إلا بدفع شيء قليل جزاء حمايته»(٢٦). ومن ثم أصبح الناس لا يجدون عائقًا عن الإسلام، ولا يواجهون صعوبة وعنتًا فى سبيل قبوله، فالرجل يدخل فى الإسلام لا يخسر شيئًا ولا يفقد شيئًا، بل يجد برد اليقين وحلاوة الإيمان، ودولة قوية يعتز بها، وأنصارًا يفدونه بأرواحهم وأنفسهم، وثقة فى الحياة بعد الموت، فصار الناس ينتقلون من معسكر الجاهلية إلى معسكر الإسلام باختيارهم، وصارت أرض الجاهلية تنتقص من أطرافها، وكلمة الإسلام تعلو، وظله يمتد، حتى ارتفعت الفتنة وكان الدين لله.

وإضافة إلى روحانية الإسلام المتوثبة، وعدله الضافى، لعب الموقع الجغرافى الوسطى ـ سواء للجزيرة العربية نفسها، أو للجغرافيا اللصيقة بها مما صار يشكل

العالم العربى المعاصر ـ دورا مؤثرا فى حركة الفتوح الواسعة هذه. وكما يرى د. جمال حمدان «فإن مولد الإسلام بين قارات اليابس وكتل المعمور كان منطلقا استراتيجيّا خطيراً، جعل من السهل على العرب أن تمد ذراعيها بسهولة يمينا ويساراً إلى أبعد مدى حيث إن كتلة الجزيرة العربية بموقعها وطبيعتها الجغرافية هى كتلة أمفيبية، أى تركيبية، تجمع بين قوة البر والبحر، تضع قدما فى الماء وقدما على اليابس» (٢٧).

أما القطاعات البرية العريضة المتناظرة فى مصر والعراق فمكنتها من نشر جناحها الأرضى، حيث كانت أرض الرافدين الفسيحة الخصبة هى «رأس الحربة» فى توسع العالم العربى فى آسيا بحكم موقعها المتقدم شرقًا. كما كانت مصر هى «رأس الجسر» فى التوسع الأفريقى غربا وجنوبًا. ولعل ارتباط الدولة العربية الإسلامية فى البداية بتجارة الصين والموسميات أكثر منها بالعالم الأوروبى البيزنطى ـ أى غلبة التوجه الآسيوى على الأوروبى ـ أن يفسر أسبقية دور العراق فى المحيط العربى على مصر، بينما قد يفسر انتقال المركز والقطب إلى مصر فى مرحلة تالية ما أصاب الجناح الشرقى من الدولة العربية من طرقات المغول والتتار، وبروز العالم الأوروبى بالتدريج فى ميدان الإنتاج والحضارة، أى غلبة التوجيه الأوروبى على الآسيوى(٢٨). ومن المركز العراقى فى اتجاه الشرق، وصل الإسلام بمضى الزمن إلى منغوليا ومنشوريا. وانتشر الإسلام فى أواسط الصين وجنوبها، حتى إن الرحالة الشهير ابن بطوطة الطنجى حينما نفذ إلى جنوب الصين فى أواسط القرن الرابع عشر الميلادى رأى كثيرا من المسلمين فى المدن التى زارها، ويوجد المسلمون اليوم بكثرة فى القارة الصينية، خصوصا فى أنحائها الجنوبية والوسطى والشمالية حتى منشوريا. وانتشر الإسلام فى الهند عقب افتتاح المسلمين للسند . . . . واتجه التجار والمستعمرون (*) المسلمون من الهند نحو الشرق إلى جزائر الهند الشرقية وسومطرة، وشبه جزيرة الملايو وعبروا منها إلى جاوة . . . فنشروا فيها الإسلام، . . . وقصد المستعمرون المسلمون إلى جزائر الهند الشرقية النائية، واستقروا فى جزيرة بورنيو

(*) لعل المقصود هنا النازحون من المسلمين الذين يستوطنون تلك البقاع ويعمرونها وليس الاستعمار بمفهومه السياسى السائد.

وجزائر الفلبين، وكان الإسلام ينتشر أينما استقروا، وقامت بتلك الجزائر مجتمعات وحكومات إسلامية قبل أن يسيطر عليها الاستعمار الهولندى فى القرن السادس عشر. . . . (٢٩).

وفى المقابل منحت **مصر** الإسلام **عمقا وامتدادا** كبيرين، وقد نبع هذا العمق الذى أضفته من كل ما تمثله وترمز إليه تاريخيًا وحضاريًا، فهى مهد الحضارة القديمة، وأعرق دولة وطنية فى التاريخ الإنسانى كله، وصاحبة واحدة من أبرز النزعات التوحيدية فى العقيدة الدينية السابقة على الأديان السماوية، أو ربما الموازية لها ـ خصوصا اليهودية ـ وهى كذلك حاضنة الإسكندرية المدينة والمكتبة والمدرسة الفلسفية التى ظلت لقرون شاهدا وعلما على النزوع إلى التعايش الثقافى، والتلاقح الفكرى، وعالمية الحضارة، فقد ولدت بفعل التلاقى المصرى/ اليونانى، وجسدت الثقافة الهيلنستية، واستطاعت أن تنمى مذهبا خاصا فى المسيحية هو المذهب «المونوفيبيزيتى» القائل بالطبيعة الواحدة «الإلهية» للسيد المسيح، بعد أن دخلتها المسيحية فى القرن الأول الميلادى على يدى القديس مرقص أحد حوارى المسيح عليه السلام، مثلما احتضنت لقرون طويلة ذلك الجدل الفلسفى العميق الذى نزع إلى التوفيق بين العقل والإيمان سواء من داخل اليهودية على يد «فيلون»، أو من داخل المسيحية على يد «أوريجين» ثم «أفلوطين» ما مكنها من أن تفرز وترعى نظاما نظريًا متكاملا للحكمة الفلسفية، استطاعت الثقافة العربية الإسلامية استيعابه وإخضاع مذهبه فى الربوبية لإلهام العقيدة الإسلامية فى التوحيد المطلق. بينما نبع الامتداد الذى منحته مصر للإسلام من كونها قاعدة كبيرة على الساحل الجنوبى الشرقى للبحر المتوسط، تميزت بالثراء الزراعى، والاستقرار السياسى نظرا لطبيعتها الجغرافية المتمركزة حول النيل، وقد جعل منها هذا وذاك قاعدة انطلاق مثالية إلى بلدان المغرب على الساحل الجنوبى للمتوسط من برقة فى ليبيا حتى طنجة فى المغرب، بل والأندلس فى بداية القرن الثامن الميلادى، شمال المتوسط.

وأما القطاعات البحرية الحاسمة فى الكتلة العربية، والتى تتناظر هى أيضا فى الشمال والجنوب العربى، فقدمت الترسانات الملاحية اللازمة للخروج إلى البحر. فالشام ـ مهد الفينيقيين ومدرسة البحرية التاريخية ـ كان خشبة القفز التى انقض منها العرب على فلول البحرية الرومانية والبيزنطية وعلى جزر البحر المتوسط إلى أن

ناجزوا ساحله الشمالى. ودور الشام الأموى كقوة بحر أشهر من الإشارة إليه، وتلخصه معركة واحدة: ذات الصوارى، فهى سلاميس الإسلام أو أكتيوم العرب[٣٠]. وعلى منوال مصر، أثرى فتح الشام الحضارة العربية البازغة ثراءً كبيرا، إذ كانت قد تداولت عليه الأمم والمدنيات المختلفة من فينيقيين وأموريين وكنعانيين غزاة وفراعنة مصر واليونان والرومان وعرب غسان، وأخيراً كان إقليمًا رومانيًا يتثقف بثقافة الرومانيين ويتدين بالنصرانية دينهم[٣١].

وفى الطرف المقابل كان الجنوب العربى فى مجموعه هو دائمًا «بلاد العرب البحرية»، يرعى البحر مثلما يرعى الجبل، ويستعمر البحر كما يعمر الصحراء، ويرمز له ببلاغة السندباد البحرى كمسرح ودراما. ومنذ البداية، وكما يرى العلامة جمال حمدان: كان العمانيون والحضارمة هم «إغريق المحيط الهندى وبنادقته». وإذا كان دور التوسع العربى هنا حضاريًا وتجاريًا أساسًا ولم يأخذ الصبغة العسكرية الحربية التى أخذها فى البحر المتوسط، فما ذاك إلا لأن هذا الجانب خلا من الإمبراطوريات الاستعمارية القائمة والمركزة فى الشمال. ومع ذلك فقد عرف بعض مناجزات مهمة مع أساطيل الفرس والرومان. ومن هذا المحور الجنوبى انطلقت موجة عربية نحو الشرق، معضدة ـ بحريًا ـ ما كان المحور العراقى قد نهض به بريا «إذ تحلق الوجود العربى حول المحيط الهندى بسواحله الأفريقية والهندية، ساحل الزنج وساحل الملبار، ثم توغل حتى الملايو وجزر الهند الشرقية حيث تغلغل النفوذ العربى الحضارى فى الدرجة الأولى والسياسى فى المحل الثانى. وبهذا تحول المحيط الهندى ـ هذا «النصف محيط» الذى يأخذ إلى حد كبير شكل جمل ذى سنامين قد برك مادًا رقبته ورأسه إلى بحار الهند الشرقية ـ إلى بحيرة عربية لا يشارك فيها مشارك[٣٢].

ومن المحور الجنوبى نفسه، كانت موجة الانتشار الأهم للإسلام فى قلب أفريقيا الجنوبية والغربية والشرقية، وقد تداخلت فيها جسور برية سواء من مصر نحو الجنوب، أو من المغرب العربى «البربر» نحو الغرب، وجسور بحرية من «عمان» نحو الجنوب الشرقى . . . « ففى أواخر القرن الخامس الهجرى / الحادى عشر الميلادى، كانت طوائف من الأعراب من بنى هلال وبنى سليم وبنى رباح وغيرهم . . . قد

نزحت من مصر إلى أفريقيا، وأخذت فى أنحائها . . . ووصلت فى غاراتها حتى قلب الصحراء الكبرى وإلى حوض نهر النيجر، ونشرت تعاليم الإسلام بين القبائل السودانية النائية، وفى مملكة مالى السوداء الواقعة فى شمال نهر النيجر، وهى التى يذكرها ابن بطوطة فى رحلاته، ويصف أحوالها وأحوال المناطق المتاخمة لها، وذلك حينما زارها فى سنة ١٣٥٣م وكان الإسلام قد غلب على معظم أهلها . . . . ثم وصلت تعاليم الإسلام بعد ذلك إلى السنغال وغيرها من المناطق المجاورة على يد الرواد والتجار المغاربة، وكانت قد انتشرت شمالا فى منطقة موريتانيا . . . ونفذ الرواد المسلمون بعد ذلك إلى أشانتى وغرب أفريقيا . . . وهناك انتشر الإسلام على يدهم أينما حلوا» [٣٣] . . «كما أخذ الإسلام ينتشر فى شرق أفريقيا منذ القرن الثامن الميلادى كنتيجة لنشاط التجارة بصفة رئيسة حيث كان هؤلاء التجار يؤدون صلواتهم اليومية الخمس جهراً أثناء زياراتهم للأقطار الوثنية، وقد خلَّف إخلاصهم وإيمانهم الرصين الهادئ بفضل الإسلام على سائر الأديان انطباعًا قويًا فى نفوس الوثنيين الذين دخلوا معهم فى معاملات تجارية. وأدى التزاوج فيما بينهم وإقبال بعض الوثنيين على اعتناق الإسلام إلى قيام طوائف مسلمة صغيرة فى الأقطار الوثنية، تزايد أفرادها بمضى الزمن» [٣٤] .

لقد كان الانتشار الإسلامى خياليًا أول الأمر على نحو فاق كثيرا تقدير عمر بن الخطاب الخليفة الذى قدر له أن يشهد هذا الانسياح الباهر، ففى بضعة عقود لا قرون، امتد الإسلام من أطراف الصين إلى أبواب فرنسا، ضمت دولة العرب والإسلام شمال الهند ووسط آسيا وكل هضبة إيران ـ سجستان وخراسان وفارس ـ إلى جانب العالم العربى بتحديده الحديث، مضافًا إلى ذلك جميعًا شبه الجزيرة الأيبيرية إلا قليلاً أو المغرب الأوروبى أو المغرب الثانى كما كان يسمى. بل لقد طغت هذه الموجة المدية على شطر كبير من شرق هضبة الأناضول ـ أرض الروم ـ حيث كانت التخوم الشهيرة (الثغور والعواصم) بين الخلافة وبيزنطة، وكادت تنتزع القسطنطينية لولا أنها ارتدت فى ٧١٨، كما أرسلت فى الغرب ألسنة متقدمة إلى فرنسا وسويسرا ولو أنها ارتدت فى النهاية فى معركة تور «٧٣٢م» [٣٥] . ولعل سمتان بارزتان يمكن ملاحظتهما فى عملية الانتشار التاريخى للإسلام:

السمة الأولى : أن انسياح الدولة الإسلامية كان دوما أقل من ـ أو لنقل أبطأ من ـ انسياح الإسلام، فعلى النقيض من حركة الفتوح الكبرى التى تساوق خلالها التمدد الدينى مع التوسع السياسى وخصوصا فى القرن الأول بعد وفاة محمد ﷺ ، فإن القرون التالية شهدت مزيدا من التمدد الدينى خاصة فى شرق أفريقيا وغربها، وجنوب شرق آسيا «ماليزيا وإندونيسيا» من دون توسع سياسى، حيث انضمت شعوب كثيرة من هذه المناطق إلى الإسلام لتصبح جزءا من الكيان التاريخى المعروف بعالم الإسلام، من دون جيوش فاتحة، أو نظم حكم مسيطرة، بينما كانت الخلافة العباسية ـ كتجسيد لوحدة العالم الإسلامى ـ قد بدأت تتفكك وتتعدد، وانقسم العالم الإسلامى إلى العديد من الدول المنفصلة أو المستقلة، والولايات والإمارات وغيرها، والتى تجاوز عددها العشرات مع القرن الرابع الهجرى أو العاشر الميلادى: «كالأدارسة والأغالبة والمرابطين والموحدين والحفصيين وبنى حماد فى المغرب والجزائر وتونس، والطولونيين والإخشيديين والفاطميين والأيوبيين والمماليك فى مصر والشام، والحمدانيين والمرداسيين والعقيليين والأتابكة فى الجزيرة والشام، والصليحيين وبنى زبيد وبنى نجاح فى اليمن، والطاهريين والصفارين والزيديين والسامانيين والغزنيين والسلاجقة والغوريين والخوارزميين فى المشرق»(٣٦).

هذا التصدع السياسى للخلافة تفسره مجموعتان من العوامل، داخلية وخارجية. **فداخليّا**، لا جدال فى أن ضخامة الدولة وفرط تراميها فى حد ذاته عامل ضعف وتفكك فى النهاية، إذ لم تعد هى تلك الكتلة الأرضية المتصلة المندمجة. فمن الصعب جدّاً أن تمسك بمثل هذا الجسم العملاق فى قبضتك طويلاً دون أن ينشطر وتتساقط منه أجزاء وأعضاء وبخاصة أطرافه المتطوحة. لا سيما أن جزءاً كبيراً جداً من الرقعة كان صحارى وأشباه صحارى . . شبه فراغ يعوق الحركة ويضعف الارتباط، فى وقت لم تتعد فيه وسيلة الترابط حركة الخيل والإبل التى إن اتسع نفسها فى الحرب والغزو الخاطف فهو ينقطع ويتخلخل فى علاقات السلم المنتظمة الرتيبة المتكررة (٣٧). وهنا يمكن النظر إلى تصدع الإمبراطورية باعتباره دليلا على قوة العقيدة وتمدد نطاقها، عبر حدود الصحارى هنا وعبر البحار هناك، وليس على ضعفها أو انطوائيتها.

وخارجيّا، كان موقع الدولة الإسلامية البينى بين قوى البر والبحر، دافعا إلى حصارها، فالقوى الغربية البحرية فى جنوب وغرب أوروپا أخذت تتجمع ضدها لتنال منها، فيما كانت هجمات القوى البرية من وسط آسيا تتواتر فى الانقضاض عليها، ما يعنى أن ما يمكن تسميته ـ استراتيجية الكماشة أو الرحى ـ قد مارست دورها فى تفكيك هذه الدولة، وخصوصا عندما حاولت أوروپا المسيحية أن تتحالف مع المغول لتضع الإسلام العربى الأمفيبى(*) بين حلف المسيحية الأوروپية البحرية والوثنية المغولية البرية، أو أن يحصر السراسنة (**) بين قراصنة البحر وقراصنة السهوب بلغة «كارل هاوسهوفر» (٣٨).

فى هذا السياق تقدمت الحركة الصليبية فى الشام العربى على نحو مستغرب إلى حد كبير؛ لأنه لم يكن معبرا عن حقيقة توازن القوى بين الطرفين، والذى كان لا يزال عسكريّا وحضاريّا فى صالح الشمال العربى الإسلامى، ولكن يبدو أن انقسامه التقليدى، وتمزقه إلى كوكبة متنافسة من دول المدن والولايات الضئيلة الحجم والوزن، هو الذى أدى إلى النتائج الأولى السلبية للحروب الصليبية. ومن ثم كانت الحركة الصليبية درسا مزدوجا لأوروپا والعرب. فهى لأوروپا درس حضارى، وللعرب المسلمين درس إستراتيجى بالأساس. فبالنسبة لأوروپا كانت الحركة الصليبية احتكاكا حضاريّا بين الشرق المتقدم والغرب المتخلف، وستعكف أوروپا على نفسها لتنمية وتطوير ما تعلمته من الشرق العربى حتى تخرج به فى النهاية أقوى من هذا الشرق وتقلب موازين الصراع من جديد. كما كانت أول حركة أوجدت وعيا جمعيّا بالوجود الأوروپى منذ انهيار الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ولئن فشل هذا الوعى الجديد فى الحفاظ على الوجود الصليبى فى الشمال العربى، فربما يعزى إليه النجاح الأوروپى فى حروب الأندلس «الاسترداد». أما بالنسبة للعرب، فقد أكدت الصليبيات على خطورة موقع القلب العربى الإسلامى البينى الذى يجعله مطمعا للهامشيين، وعلى أن قوته رهن بوحدته فى وجه هذا التحدى الجغرافى، وأن بها ـ وربما بها وحدها ـ يمكن أن تأمل فى أن تتصدى للقوى الغربية البحرية مجتمعة وتصدها فى النهاية.

(*) يقصد به جغرافية العالم الإسلامى ذات الطابع التركيبى الجامع بين الوجود البرى والبحرى معا.
(**) ويقصد بهم العرب المسلمون.

وبينما أسهمت الحركة الصليبية فى تحلل الدولة العباسية، فإن طرقات المغول والتتار والأتراك قد أودت بها تماما. وهنا يمكن النظر إلى هذه العناصر باعتبارهم برابرة الدولة الإسلامية بمثل ما كان التيوتون والجرمان والوندال.. إلخ هم برابرة الإمبراطورية الرومانية. وكما كانت هذه تقتطع من جسم الإمبراطوريات دولا لها، فكذلك فعل أولئك بالدولة الإسلامية، وكما كانت الأولى تتصارع فيما بينها ويزيغ بعضها البعض إلى جانب صراعها العام مع الإمبراطورية، فكذلك نجد برابرة الدولة الإسلامية العربية تتصارع فيما بينها صراع الأشباه ويرث بعضها البعض وذلك فى إطار صراعها العام وصراع الأضداد مع الخلافة. وكما كانت روما تحاول تحييد برابرتها بتثبيتهم فى ممالك حدية وتحويلهم إلى المسيحية، فكذلك كانت الخلافة تفعل مع برابرة المغول والتتار والأتراك حيث تكاثرت على تخومها دولهم الحدية وحيث كثيرا ما كسبتهم فى صفها بإدخالهم فى الإسلام، ولو أن هذا لم يمنع أن تكون نهاية الدولة على أيديهم، تماما كما حدث فى الإمبراطورية الرومانية. بل أبعد من هذا، فكما أن البرابرة الأوروبيين أعادوا الإمبراطورية الرومانية المقدسة كاستمرار بشكل ما للإمبراطورية التى حطموها، فكذلك ستنتقل الخلافة الإسلامية إلى أيدى من حطموها وسيحتفظون بها فى صورة ما عدة قرون (٣٩).

وأما السمة الثانية لعملية الانتشار التاريخى الإسلامى فهى أن التصدع السياسى للخلافة العباسية لم يحل دون انتشار الإسلام، وإن كان - فى المقابل - قد أوجد تغايراً فى المركز الجغرافى - السياسى له، ومع تغير مركزه السياسى كان ثمة تغير فى طابعه العام باتجاه الذهنية الثقافية لمركز الهيمنة الجديد. وربما يفسر هذا الفهم الدور المزدوج الذى لعبته الدولة العثمانية فى تاريخ الإسلام، إذ أمَّنت حياضه المهددة لعدة قرون من الزمان ضد الصعود العدوانى للغرب، بعد أن كانت قد مددت له فى القارة الأوروبية، على بعض المحاور أهمها محور البلقان، ولكنها فى المقابل صبغته بصبغة «رعوية» أقل تحضرا وتفتحا من الصبغة العربية التى بدأ بها ونما فى ظلها.

لقد زحفت العثمانية من الأناضول حيث نبتت بذرتها، وتوسعت فى أوروبا، وهيمنت على البلقان، وأسقطت الدولة البيزنطية فى نحو قرنين. وقد أعطاها هذا قاعدة أرضية ضخمة لقوة سياسية ومادية وعسكرية كبرى قبل أن تبدأ الاتجاه جنوبًا

نحو الشرق الأوسط العربى فى النصف الأول من القرن السادس عشر. وفى ذلك الوقت كانت الضغوط المسيحية من حربية وبحرية وقرصنة على المغرب قد اشتدت ووصلت إلى المنطقة الحرجة التى استدعت الاستغاثة بقوى الإسلام أنى وجدت. ولما كانت تركيا هى كبراها الآن، فقد تدخلت بحريا لحماية المغرب الأوسط، ولم تلبث أن احتلته فى ١٥٢٩ . ثم أردفته بتونس فى ١٥٣٤، إلى أن توسعت مؤخراً فى طرابلس فى ١٥٦٥م. وقد تأخر الاستيلاء على أجزاء فى الجزيرة العربية وكذلك السودان إلى مراحل تالية، فيما بقيت منطقتان لم تخضعا مطلقا للأتراك نتيجة لتطرفهما الجغرافى، وهما المغرب الأقصى «مراكش»، والجنوب الغربى حتى عمان. وإذا كان الاستعمار هو فى التحليل الأخير سيطرة حضارة راقية على حضارة متخلفة، فإن الاستعمار التركى للعالم العربى يبدو فى هذا المعنى استعماراً عكسيًا أو مقلوبا، ولهذا سيأتى عقيما فى نتائجه وإنجازاته. وفى هذا الصدد يشبه البعض الإمبراطورية الإسلامية العربية بالإمبراطورية الإغريقية، والإمبراطورية العثمانية بالرومانية: تلك خلقت تراثا وحضارة، وهذه قامت على القوة العسكرية المحضة(٤٠).

وبرغم ذلك فإن الدولة العثمانية كان لها الفضل فى الحفاظ على الطابع العالمى للحضارة الإسلامية من زاوية أخرى، وهى إبقاء جزء من الجغرافية الأوروپية تحت سيطرتها، بعد أن نجحت أوروپا عبر هجوم استمر ثلاثة قرون فى استرداد الأندلس ذات الثقافة الإسلامية، والجغرافيا الأوروپية من تحت قدميه. وبقدر ما كان استرداد أوروپا للأندلس فى قلب شبه الجزيرة الأيبيرية تعويضا نفسيًا عن الفشل الكبير فى السيطرة على بيت المقدس فى قلب الجغرافيا العربية، فإن نجاح الدولة العثمانية فى فتح القسطنطينية والسيطرة على البلقان وأجزاء مهمة من شرق أوروپا كان تعويضا نفسيًا وجغرافيًا للإسلام عن فقدان الأندلس.

أما كونه **تعويضا نفسيًا**، فيرجع إلى أن استعادة أوروپا للأندلس من ناحية، وامتداد الإسلام جغرافيا فى أفريقيا من **ناحية أخرى**، مستبدلا على أطرافه الجنوبية عروضًا سفلى بعروض عليا على أطرافه الشمالية، وبالمجاز «هجرته» من أوروپا إلى أفريقيا، قد فسرت على أنها انزلاق من مستوى حضارى أعلى إلى آخر أدنى، بمثل

ما هى تحول عن الجنس الأبيض المسيطر إلى الأجناس «الملونة» المستعمرة. ومن هذا وذاك أخرج ناقدو الإسلام ما شاء لهم من دعاوى، ليس أشدها نكراً أن الإسلام ليس دين الحضارة الراقية، أو أنه «دين الملونين» أو دين مدارى فحسب [٤١]. ولا شك فى أن التوسع التركى فى أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر إنما يضاد هذا التفسير العنصرى، إذ يبقى الإسلام حاضرا وبقوة فى القارة الأوروبية.

وأما كونه **تعويضا إستراتيجيّا**، فيرجع إلى أن ما خسره الإسلام فى الأندلس غرب أوروبا استطاع تعويضه فى شرق أوروبا حيث امتد الإسلام من البلقان وصولا إلى خصر روسيا تشكيلا لمنطقة جغرافية التحمت مع جغرافية آسيا الوسطى لتكوين حزام واسع من الجغرافية السياسية الإسلامية على حافة تماس مع الشرق الأوروبى يفوق كثيرا ذلك الحزام الأندلسى فى الغرب. وربما كانت الحركة العثمانية هذه آخر الامتدادات الكبرى للإسلام، الذى توقف اليوم عن التوسع جغرافيّا، ولكنه لم يتوقف عن التغلغل عقديّا فى أغلب أنحاء العالم وخصوصا فى أوروبا التى يعيش بها اليوم نحو ٦٠ مليونا من المسلمين، بعضهم من المهاجرين، وبعضهم الآخر من الوطنيين الذين اعتنقوا الإسلام فى الجيلين الأخيرين، مما ينفى تمامًا بقايا هذا التفسير العنصرى.

ثالثا: من الأمة إلى العالم .. بناء الحضارة

ساعدت التعاليم الإسلامية على رفع المستوى العقلى للعرب، إذ نقلتهم من عبادة أصنام وأوثان، وما يقتضيه ذلك من انحطاط فى النظر وإسفاف فى الفكر، إلى عبادة إله وراء المادة ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣). كان الإله عند أكثرهم إله قبيلة، وإن اتسع سلطانه فهو إله قبائل أو إله العرب، فأبانه الإسلام إلهًا للعالمين ومدبر الكون، بيده كل شىء، وعالما بكل شىء، فاستطاع العربى بهذه التعاليم أن يرقى إلى فهم إله متسام، واسع السلطان، واسع العلم، وأفهم الإسلام العرب أن دينهم خير الأديان، وأن العالم حولهم فى ضلال، وأن نبيهم هادى الناس جميعًا، وأنهم ورثته فى هداية الأمم، فكان ذلك من البواعث على فتح هذه الأمم يدعونها إلى دينهم، ويبشرون به، فمن دخل فيه كان كأحدهم. وفى

إطار هذا الفتح كان الامتزاج الحضارى تدريجيًا بين الشعوب المسلمة فى إطار الحضارة العربية الإسلامية، وهو الامتزاج الذى تكرس بفعل أمور ثلاثة رئيسة.

الأمر الأول: هو تعاليم الإسلام فى الفتح، والتى تقضى بأنه إذا أراد المسلمون فتح بلد وجب عليهم - أولا - أن يدعوا أهله إلى الدخول فى الإسلام، فإن أسلموا كانوا هم وسائر المسلمين سواء، جاء فى الحديث: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله، وإن لم يسلموا دعوهم إلى أن يُسَلِّموا بلادهم للمسلمين يحكمونها، ويبقوا على دينهم - إن شاءوا - ويدفعوا الجزية(*) فإن قبلوا ذلك كان لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وكانوا فى ذمة المسلمين يحمونهم ويدافعون عنهم، ومن أجل هذا يسمون «أهل الذمة»(**)، وإن لم يقبلوا الإسلام ولا الدخول تحت حكمه ودفع الجزية أعلنت عليهم الحرب وقوتلوا، وفى أثناء القتال يحل للمسلمين أن يقتلوا المحاربين، أو من يعين على الحرب. وإن طلب المحاربون صلحا أثناء الحرب أجيبوا إليه متى رأى الإمام ذلك ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: ٦١) ووجب إذ ذاك تنفيذ الشروط حسب ما تعاقدوا وإن لم يكن صلح وانتصر المسلمون وفتح البلد، فهناك أسرى حرب، وهناك أهل البلد المفتوح الذين لم يكونوا فى الجيش المحارب، فأما الأسرى فإننا نجد أنه ورد فيهم فى القرآن ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ (محمد: ٤)، وهى تدل على أن ليس للإمام فى الأسرى إلا أن يمن عليهم ويطلقهم، أو يأخذ منهم مالاً فدية لهم، أو يفتدى الرجل المسلم بالرجل المحارب. وأما أهل البلد المفتوح غير المحاربين، فالإمام مخير بين استرقاقهم وتركهم أحرارًا يدفعون الجزية، ولكن عمر - وإليه المرجع فى كثير من

(*) يراد بالجزية ضريبة على الرأس، يدفعها غير العرب الوثنيين من نصارى ويهود ومجوس وصابئة، يدفعها الرجل فقط لا النساء ولا الصبيان ولا من فى حكمهم، وتدفع نقدًا أو متاعًا، كثياب ونحوه، وقد كانت الجزية المعتادة دينارًا عن كل شخص فى السنة أو ١٣ درهمًا، ثم صار هذا بعد هو الحد الأدنى، فكانوا يأخذون دينارين أو ٢٤ درهمًا، وأحيانًا على الغنى ٤ دنانير، وإذا لم يدفع الجزية جوزي بالحبس - أما الضريبة على الأرض فتسمى الخراج.

(**) هذا فى غير عبدة الأوثان من العرب أو المرتدين عن الإسلام، فهؤلاء لا تقبل منهم الجزية، بل يخيرون بين الإسلام أو القتال فقط.

هذه المسائل ـ ترك أهل سواد العراق أحرارًا، وفرض على كل شخص من الموسرين فى العام ثمانية وأربعين درهما، وعلى غير الموسرين أربعة وعشرين (٤٢).

ولما كثرت الفتوح كثر الاسترقاق من الأمم المفتوحة كثرة هائلة، ووزع المسترقون رجالاً ونساء وذرارى على العرب الفاتحين، حتى يرى المسعودى أن الزبير بن العوام كان له ألف عبد وألف أمة. هذا الرقيق يعد مملوكًا للسيد كالمتاع، له الحق فى بيعه وهبته، وإذا كان أمة جاز للسيد أن يستمتع بها. وإذا ولدت الأمة من سيدها فالولد ابنه وتسمى هى «أم ولد» له، وتبقى ملكا له بعد ولادتها يستمتع بها، ولكن لا يجوز له أن يبيعها أو يهبها، وإذا مات عنها فهى حرة. وقد أوجب الإسلام حسن معاملة الرقيق، وحبب إلى المالك العتق، وجعله كفارة عن كثير من الجرائم. وكان للمالك أن يعتق عبده أو أمته، أى أن يرد له حريته، ولكن تبقى هناك صلة بين المُعتِق والمُعتَق، وهذه الصلة تسمى «الولاء» ويظل المعتق ينسب إلى من أعتقه، فيقولون زيد بن حارثة مولى رسول الله، أى عتيقه، وإن كانت أنثى فهى مولاته، والجمع موال. وإذا كان المعتق من قبيلة، فقد ينسبون المولى إلى هذه القبيلة، فيقولون مولى بنى هاشم، أو مولى ثقيف، وأحيانًا يعبرون عن ذلك بقولهم: الهاشمى بالولاء، أو الأموى بالولاء، وهكذا. ويظهر أثر هذه الصلة فيما إذا مات المعتق من غير وارث فإن المعتَق يرثه. هؤلاء الأرقاء والموالى أنتجوا فى الجيل الثانى لعهد الفتح عددًا عديدًا، منهم من يعد من سادات التابعين، وخير المسلمين، ومن حملة لواء العلم فى الإسلام (٤٣).

والأمر الثانى: هو دخول البلاد المفتوحة فى الإسلام وامتزاجهم بالعرب كأنهم منهم. وقد جاء فى فتوح البلدان للبلاذرى: أن أبرويز كان وجه إلى الديلم فأتى بأربعة آلاف وكانوا خدمه وخاصته، ثم كانوا على تلك المنزلة بعده، وشهدوا القادسية مع رستم، فلما قتل وانهزم المجوس اعتزلوا، وقالوا ما نحن كهؤلاء، ولا لنا ملجأ، وأثرنا عندهم غير جميل! والرأى لنا أن ندخل معهم فى دينهم، فنعز بهم، فاعتزلوا، فقال سعد: ما لهؤلاء؟ فأتاهم المغيرة بن شعبة فسألهم عن أمرهم، فأخبروه بخبرهم وقالوا ندخل فى دينكم، فرجع إلى سعد فأخبروه فأمَّنهم، فأسلموا وشهدوا فتح المدائن مع سعد، وشهدوا فتح جلولاء، ثم تحولوا فنزلوا الكوفة مع المسلمين، إلى كثير من أمثال ذلك(٤٤).

أما الأمر الثالث: فهو الاختلاط فى السكنى، فبعد الفتح صارت البلاد مسكونة بالفاتحين والمفتوحين جميعا، واشتركوا فى الحركة الاجتماعية والاقتصادية، يقول «ولهوسن ـ Wellhausen»: «إن أكثر من نصف سكان الكوفة كانوا من الموالى، وكان هؤلاء الموالى يحتكرون الحرف والصناعة والتجارة، وكان أكثرهم فرسا فى جنسهم وفى لغتهم، جاءوا الكوفة أسرى حرب ثم دخلوا فى الإسلام ثم أعتقهم مالكوهم العرب، فكانوا موالى لهم، وبذلك صاروا أحراراً، ولكنهم ظلوا فى حاجة إلى حماية سادتهم، فهم حاشية العرب وأتباعهم فى السلم والحرب».

وكذلك سائر البلاد أصبح فيها العنصر العربى والعنصر الأجنبى ممتزجين تمام الامتزاج، فى فارس والشام ومصر والمغرب، حتى جزيرة العرب نفسها لم تعد جزيرة العرب، بل صارت جزيرة المسلمين جميعا، فقد كانت «المدينة» مقر الخلافة فى عهد الفتوح الكبرى ـ عهد عمر ـ مقصد الرسل وذوى الحاجات من الأمم الأخرى، ويأتى إليها الأسرى؛ لأن تعاليم عمر كانت تقضى ألا توزع الغنائم والسبى فى البلاد المفتوحة، إنما يؤتى بها إلى مقر الخلافة ثم توزع، فامتلأت المدينة وما حولها بالعناصر غير العربية، وكانت مكيدة قتل عمر مدبرة من بعض سكانها من الفرس، ومنفذها أبو لؤلؤة الفارسى. أضف إلى هذا أن مكة والمدينة كانتا مقصد الحجاج والزائرين من الداخلين فى الإسلام من بقاع الأرض، وهذا ما جعل جزيرة العرب شائعة بين المسلمين، تختلط فيها العناصر المختلفة، وشأنها فى ذلك شأن الممالك الأخرى المفتوحة، ليس من فارق إلا أن العنصر العربى فى جزيرة العرب أكثر، والعنصر الأجنبى فى الممالك المفتوحة أعظم(٤٥).

لقد حدث الامتزاج إذن بين العرب وسواهم من البلاد المفتوحة فى مركب الحضارة الإسلامية بفعل إنسانية الإسلام الذى رفع كل امتياز بين الأجناس البشرية، حتى أن حامليه من العرب لم يخجلوا من الاعتراف بسبق بعض الأمم المفتوحة عليهم فى المدنية والحضارة، فأخذوا عنهم النظم الاجتماعية والإدارية التى كانت متبعة قبل الفتح، كنظام الدواوين الذى أقر على ما كان عليه، وبقيت لغته هى نفسها اللغة الأصلية حتى عهد عبد الملك بن مروان، كما أخذوا عنهم أو شاركوهم فى النشاط المعرفى والفلسفى، ولكنهم استوعبوا كل الشعوب والأمم المفتوحة فى شيئين أساسيين وهما: اللغة والدين.

أما اللغة العربية : فهى العنصر الأكثر ارتباطا والأشد التصاقا بالإسلام من العرب أنفسهم . إنها ـ كلغة للقرآن ـ تكاد مع الإسلام أن تكون مجمعا لا انفصام له كجلمود الأسمنت . فالعربية خارج العالم العربى ضرورة إسلامية ؛ إذ أصبحت لغة عبادة واكتسبت صفة تكاد تكون مقدسة ، وانتشرت فى كل العالم الإسلامى حتى أقصى الصين والهند وإسبانيا ، ومن لم يعرف العربية معرفة تحادث وتخاطب أو قراءة وكتابة عرفها بالقدر اللازم لعبادته . وإن لم تظهر على نطاق جماهيرى فى لغة العبادة فعلى نطاق العلم الدينى تظهر ، وإن لم تنتشر مفرداتها فى اللغات الإسلامية الأخرى بدرجة أو بأخرى ، فقد تستأثر بشكل الكتابة . فهى إذن فى أغلب الحالات اللغة الدينية بين جمهرة المسلمين ، وفى أضعف الحالات اللغة المشتركة بين مثقفى الإسلام . ومن هنا نجد دولا إسلامية استعارت شكل الكتابة العربية أو ألفاظًا من اللغة العربية أو كليهما معًا [٤٦] . كما عكف المئات ، بل الألوف من جهابذة علماء خُراسان وما وراء النهر والهند على دراسة اللغة العربية وأحكامها حتى وإن لم تسعفهم ألسنتهم أو حالت العجمة دون أن يحكموا النطق بها . وكتب الرازى وابن سينا والبيرونى والفارابى وغيرهم الأمهات فى العلوم والمعارف بالعربية ، ووجد فى الشعر والحديث من يحمل اسم ابن الرومى وابن جريج ، بل إن معظم أئمة الحديث والتفسير يحملون أسماء تنم عن أصولهم الأجنبية مثل «البخارى» و«الترمذى» و«الطبرى» و«النسائى» و«النيسابورى» و«السجستانى» و«القزوينى» إلخ . . . وبهذه الطريقة كسبت اللغة العربية خدمة عباقرة الأجناس المختلفة من دول ما كانت تأبه للغة العربية أو حتى تلم بها لو أنها ظلت لغة المعلقات أو امرئ القيس[٤٧] .

وكان من نتيجة حركات الترجمة والشرح والتأليف فى تراثنا الفلسفى القديم أن نمت اللغة العربية نفسها نموّا كبيرا ، وصارت أكثر علمية ، خاصة إذا علمنا أن تأسيس العلم هو أساسا وضع لغته ومصطلحاته ، فقد ظهرت عدة مصطلحات عربية مثل الجوهر والعرض ، والزمان والمكان ، الكيف والكم ، الجهة والإضافة ، العلة والمعلول ، المادة والصورة ، الوجود والماهية . . . إلى آخر هذه المصطلحات التى تتميز بأنها عقلية خالصة ، عامة شاملة ، إنسانية مفتوحة ، يمكن للذهن البشرى الخالص أن يتعامل معها بصرف النظر عن العقيدة أو الإيمان أو الدين أو الملة .

واختفت مصطلحات دينية قديمة كثر استعمالها فى علم أصول الدين مثل: الله والخلق، الإيمان الكفر، الفسوق والعصيان، الكبيرة والصغيرة، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الدنيا والآخرة، البعث والقيامة، إلى آخر هذه المصطلحات الخاصة العقائدية التى لا يفهمها إلا المؤمنون. وبالتالى أصبح تراثنا القديم قادرا على التحاور مع الفلسفة اليونانية خاصة، والفلسفات الشرقية القديمة عامة دون أن يجد فى ذلك أدنى حرج أو أى نقص فى وسيلة التخاطب وأساليب الحوار. بل إن الفارابى استطاع فى كتاب «الحروف» أن يضع منطقا لنشأة اللغة عندما تتقابل الحضارات، واضعا بذلك أسس «الأنثروبولوجيا اللغوية والحضارية»[٤٨].

وفى هذا السياق حدثت ظاهرة لغوية فريدة هى ظاهرة «التشكل الكاذب» عندما أسقطت الحضارة الإسلامية الناشئة لغتها العقائدية الخاصة ووضعت محلها لغة العصر. لغة الحضارات القديمة وليست بالضرورة اللغة اليونانية لأنها كانت لغة العصر فى ذلك الوقت، وعبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية التى لم تعد اللغة الدينية القديمة قادرة على التعبير عن كل إمكانياتها وهى فى مواجهة حضارات مجاورة تنتشر فوقها تحتويها وتتمثلها. لم يعد لفظ «الله» يعبر عن مضمونه، بل كانت ألفاظ «المحرك الأول»، «العلة الأولى»، «الصورة المفارقة»، «الواحد»، «العقل والعاقل والمعقول»، «اللانهائى» إلى آخر هذه الألفاظ التى استعملها الفلاسفة قديما وحديثا للدلالة بها على مضمون التنزيه. ومع ذلك ظل المضمون الأول، وإن تم الاستغناء عن الشكل وهو اللفظ. فالمحرك الأول خالق، مبدع، يغتنى بالعالم، يعلم ويقدر على كل شىء، على عكس مضمون اللفظ عند اليونان الذى يشير إلى قدم الحركة، الاكتفاء الذاتى دون العناية بالعالم[٤٩]. ومما ساعد على تلك الظاهرة أن التاريخ الإسلامى لم يشهد ـ إلا فى مساحات محدودة منه ـ ما اصطلح عليه فى العصور الحديثة «بالثقافة الموجهة» أى تدخل السلطة الرسمية فى النشاط الثقافى وإرغامه على التوجه فى قنوات محددة. وبالتالى فى تعامل المسلم مع ثقافة الغير. كانت القضية فى معظم الأحيان اختياراً حرّاً لم تضبطه إلا معايير العقيدة الإسلامية نفسها فى الأخذ أو الرفض أو التبديل والتحوير.

ويشير دى لاسى أوليرى إلى الدور المتفوق للغة العربية الجديدة فى عملية التلاقح الثقافى الإنسانى قائلا: «كانت الحياة العامة فى الإسلام مبنية إلى حد كبير على

استعمال اللغة العربية كوسيلة فى الحياة العامة. وكان هذا ذا أثر فى منتهى الفعالية قبل إدخال عناصر كبرى من الأتراك والهنود الذين لم يصبحوا قط من الناطقين بالعربية، فكان هذا السبب هو الذى جعل الجماعة الإسلامية الناطقة بالعربية وسيلة مناسبة للنقل الثقافى»(٥٠). وقد شهد عالم الإسلام أنشطة معرفية متمايزة وثقافات شتى على مستوى الأعراق التى صاغتها عربية وتركية وفارسية وهندية وصينية ومغولية وزنجية وإسبانية.. إلخ. «فكانت كل جماعة ثقافية تمارس نشاطها المعرفى بحرية وتعبر من خلاله عن خصائصها، وتؤكد ذاتها، ولكن فى إطار الأسس والثوابت الإسلامية بدءاً من قضية اللغة والأدب، مروراً بصيغ النشاط الفكرى والثقافى بأنماطه المختلفة، وانتهاء بالعادات والتقاليد»(٥١). ورغم هذا التفوق، لم تنجُ اللغة العربية من تأثير الشعوب غير العربية فلم تعد سليقة وفشا فيها اللحن، حتى احتاجت إلى قوانين تضبطها، فقال أبو عبيدة: «مر عبد الله بن الأهتم بقوة من الموالى وهم يتذاكرون النحو فقال: لئن أصلحتموه إنكم لأول من أفسده. قال أبو عبيدة: ليته سمع لحن صفوان وخاقان ومؤمل بن خاقان!». وكذلك غلبت على اللغة كلمات أعجمية، وتراكيب أعجمية، وخيال أعجمى، ومعان أعجمية(٥٢). ويبدو ذلك فى الحقيقة من السنن الثقافية، حيث امتزجت عادات الشعوب كافة - خصوصا الفارسية - بالعادات العربية، وكان لا بد من تأثر الطبائع العقلية تأثراً كبيراً بهذا، وكان من شأن ذلك جميعه أن يطبع اللغة بطابعه.

وأما الدين: فكان مجال الانتصار الأبرز حيث كثر من اعتنقه، وقل من بقى من سكان هذه البلاد على دينه الأصلى. وكان لطبيعة الإسلام الفطرية، وموقفه الإيجابى من الديانات السابقة - كتبها ورسلها وقيمها ومقدساتها - أثر كبير فى تحول أبناء تلك الديانات - وخاصة من النصارى - إليه.. فهذا التحول كان يمثل لهم تقدمًا وارتقاء على سلم التدين بدين الله الواحد، من دون انقلاب على مواريثهم الدينية الأصلية. ومن ثم حل الإسلام بسلاسة محل المسيحية التى كانت محور الحياة الثقافية فى المنطقة التى كان سكانها يشكلون «قلب» العالم المسيحى، فأصبحوا يشكلون «قلب» العالم الإسلامى.

هذا التحول / الاكتساح يعتبره العلامة توينبى فشلا للثقافة الهلينية بالذات - وللمسيحية المتأثرة بها - فى تجذير حضورهما داخل الروح الشرقى، وذلك على

الرغم من أن السيطرة الهلينية قد طال أمدها حتى بلغ أقل من الألف سنة بقليل عندما اكتسحتها جيوش المسلمين إبان القرن السابع الميلادى ؛ فلديه : «أن الهلينية لم توفق قط فى الأقاليم الواقعة جنوب جبال طوروس، فى أن تصبح شيئًا أكثر من ثقافة نقلية أجنبية تبعث شعاعها الباهت ـ على بقاع ريفية ـ سورية أو مصرية، متمسكة بأصلها؛ وذلك من عدد قليل من مراكز متقدمة هلينية أو متهلِّنة» ويستنتج من ذلك : «أن قوة السلاح هى التى فرضت سيطرة اليونان على المجتمعين السورى والمصرى، واستبقتها. وما فتئ المجتمعان المقهوران يحتضنان الهزيمة؛ طالمًا أبديا استجابة للحضارة الغربية من نوعها. ولقد بدا أن تحول جماهير سكان الولايات الشرقية إلى المسيحية خلال القرن الثالث الميلادى قد يؤدى للثقافة الهلينية بطريق غير مباشر. على أن هذا تقدير قد استبان ضلاله! لأن الشرقيين ما إن علموا أن المسيحية مصطبغة بالصبغة الهلينية؛ حتى آلوا على أنفسهم تجريدها من العناصر الهلينية، باعتناقهم بدعًا دينية متوالية، كانت النسطورية أولاها. وعلى ذلك؛ فإن أهل الشرق بمواصلتهم مقاومة الثقافة الهلينية ـ فى صورة مجادلة لاهوتية بعيدة عن القوة العسكرية ـ قد ابتدعوا أسلوبًا جديدًا يقوم على الحرب الثقافية التى كانت كلمتهم فيها هى العليا فى نهاية الأمر. واتخذ هذا الهجوم الثقافى المناهض للتأثيرات الهلينية ـ طوال عدة قرون ـ النمط الدائرى الذى ألفناه من قبل، فقد علت موجة النسطورية ثم هبطت، لتتلوها موجة مذهب الطبيعة الواحدة، والتى تبعتها الموجة الإسلامية مكتسحة أمامها كل شىء»(٥٣).

بينما يرى سير مونتجمرى وات فى الاكتساح الإسلامى للشرق نجاحًا للإسلام، بقدر ما أنه فشل للمسيحية، إذ يرجعه إلى عقلانية الإسلام وبساطته فى مقابل تعقيد المسيحية، قائلا : «إن المسيحيين الشرقيين غدوا غرباء إلى حد ما عن المسيحية، خاصة عندما ارتبطت ـ أى المسيحية ـ على نحو مبالغ فيه بفكرة الثنوية فى الإنسان، أو بتعبير آخر أن الإنسان روح وجسد، وهى فكرة يونانية، وبهذه النظرة يكون الإنسان مكونا من جسد وروح، وأن الروح هى جوهر الإنسان أو الإنسان الأساسى، وأن الجسد مجرد عباءة أو أداة من أدوات الروح أو حتى بمثابة مقبرة له. ومن ناحية أخرى فإن صيغة من الصيغ الكلية بمعنى اندماج الروح فى الجسد والجسد

فى الروح، وبتعبير آخر أن الإنسان كل واحد تندمج فيه روحه وجسده كانت هى الصيغة السائدة عن الإنسان لدى المسيحيين الشرقيين وغيرهم من شعوب الشرق الأوسط». ويدلل سيرواتى على مركزية تلك الثنائية «روح ـ جسد» فى العقيدة المسيحية بما ورد فى الأناجيل، إذ نقرأ فى إنجيل مرقص: «فإن كانت يدك فخّا لك فاقطعها: الأفضل لك أن تدخل الحياة ويدك مقطوعة من أن تكون لك يدان وتذهب إلى جهنم، إلى النار التى لا تطفأ حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ، وإن كانت رجلك فخّا لك فاقطعها: أفضل لك أن تدخل الحياة ورجلك مقطوعة من أن تكون لك رجلان وتطرح فى جهنم، فى النار التى لا تطفأ حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ، وإن كانت عينك فخّا لك فاقلعها: أفضل لك أن تدخل ملكوت الله وعينك مقلوعة من أن تكون لك عينان وتطرح فى جهنم النار، حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ» (مرقص، ٩: ٤٣ ـ ٤٩). ويضيف: «ليس فقط فى هذه النقطة وإنما أيضا فى نقاط أخرى وجدنا العقلية النسطورية قريبة من العقلية العربية؛ لذا فمن المقبول ظاهريّا أن نجد معظم المسيحيين الشرقيين تحولوا للإسلام لأنهم وجدوا فيه تعبيرا عن التوحيد أكثر ملاءمة لعقليتهم الواضحة أكثر مما وجدوا فى المسيحية»[٥٤].

وعن هذه الحقيقة ـ حقيقة الضعف الذاتى والداخلى الذى أصاب النصرانية والقوة الذاتية التى تميز بها الإسلام ـ ثمة شهادات لعلماء الغرب، وكلهم نصارى:[٥٥].

ـ يقول المستشرق الإيطالى «كايتانى ـ ليون» (١٨٦٩ ـ ١٩٢٦م) وهو عالم ومحقق وخبير فى التاريخ الإسلامى والدراسات الإسلامية: «إن انتشار الإسلام بين نصارى الكنائس الشرقية إنما كان نتيجة شعور بالاستياء من السفسطة المذهبية التى جلبتها الروح الهلينية إلى اللاهوت المسيحى. فالشرق الذى عرف بحبه للأفكار الواضحة البسيطة، كانت الثقافة الهلينية وبالاً عليه من الوجهة الدينية، لأنها أحالت تعاليم المسيح البسيطة السامية إلى عقيدة محفوفة بمذاهب عويصة مليئة بالشكوك والشبهات، فأدى ذلك إلى خلق شعور باليأس، بل زعزع أصول العقيدة الدينية ذاتها. فلما أهلت آخر الأمر أنباء الوحى الجديد فجأة من الصحراء، لم تعد تلك المسيحية الشرقية ـ التى اختلطت بالغش والزيف وتمزقت بفعل الانقسامات

الداخلية، وتزعزعت قواعدها الأساسية، واستولى على رجالها اليأس والقنوط من مثل هذه الريب ـ قادرة على مقاومة إغراء هذا الدين الجديد الذى بدد بضربة من ضرباته كل تلك الشكوك التافهة، وقدم مزايا جليلة إلى جانب مبادئه الواضحة البسيطة التى لا تقبل الجدل. وحينئذ ترك الشرق المسيح وارتمى فى أحضان نبى العرب».

ـ ويقول العلامة «مراتشى»: «إن أسرار هذه العقيدة «النصرانية» قد فاقت طاقة الذكاء البشرى، فغدت من الصعوبة بمكان، إن لم تكن مستحيلة الفهم».

ـ أما البروفيسور «مونتيه ـ إدوار» (١٨٥٦ ـ ١٩٢٧م) ـ وهو مستشرق فرنسى خبير فى اللاهوت النصرانى، وفى الدراسات الإسلامية ـ فيقول عن مزايا الإسلام التى اجتذبت نصارى الشرق: «إن الإسلام ـ فى جوهره ـ دين عقلانى بأوسع معانى الكلمة، وإن تعريف «الأسلوب العقلى» بأنه طريقة تقيم العقائد الدينية على أسس من المبادئ المستمدة من العقل والمنطق، ينطبق على عقيدة الإسلام تمام الانطباق. إن لدين محمد كل العلامات التى تدل على أنه مجموعة من العقائد قامت على أسس المنطق والعقل. وإن بساطة هذه التعاليم ووضوحها لهى ـ على وجه التحقيق ـ من أظهر القوى الفعالة فى الدين وفى نشاط الدعوة الإسلامية. ولقد حفظ القرآن منزلته، من غير أن يطرأ عليه تغيير أو تبديل، باعتباره النقطة الأساسية التى بدأت منها تعاليم هذه العقيدة. وقد جهر القرآن دائمًا بمبدأ الوحدانية، فى عظمة وجلال وصفاء لا يعتريه التحول، ومن العسير أن نجد فى غير الإسلام ما يفوق تلك المزايا.. ولقد كان من المتوقع لعقيدة محددة كل هذا التحديد، خالية كل الخلو من جميع التعقيدات الفلسفية، ثم هى تبعًا لذلك فى متناول إدراك الشخص العادى أن تمتلك ـ وإنها تمتلك فعلاً ـ قوة عجيبة فى اكتساب طريقها إلى ضمائر الناس.

بل ويمكن الادعاء بأن المسيحيين الشرقيين الذين اعتنق غالبيتهم الإسلام قد شعروا آنذاك بالاغتراب الكامل عن المسيحية عقديًا، وسياسيًا، وثقافيًا: لأن كثيرين منهم ـ وخاصة اللاهوتيين ـ استخدموا اللغة اليونانية فى الكتابات الجادة، لكن طريقة تفكيرهم كانت تتشكل أساسا بعقليتهم فى لغاتهم الأصلية: السريانية.. والقبطية.. والأرمينية.. إلخ.. وقد أدى الاختلاف فى العقليات إلى اختلاف

فى الصيغ اللاهوتية فى قضايا مختلفة . وعندما كانت تطرح هذه القضايا اللاهوتية المختلف عليها أمام المجامع المسكونية كان اليونانيون يستبعدون المسيحيين الشرقيين من حق التصويت . وبمرور الوقت وجد المسيحيون الشرقيون أنفسهم وقد اعتبرهم الآخرون هراطقة مخرفين، بل واعتبرتهم الإمبراطورية البيزنطية طريدى عدالة ومحرومين من حماية القانون . . وعندما تم طرد هذه الطوائف الشرقية من الكنيسة المسيحية للدولة البيزنطية قامت هذه الطوائف بتأسيس عقائد خاصة بها . . وتأسيس منظمات كنسية منفصلة . . فتنامت لدى الأطراف المتنازعة الرغبة فى الجدل وعدم التوحد . . »[٥٦] .

وكان من نتيجة تلك المجادلات الكلامية، والسفسطة والجدل العقيم أن شَغل فكر الأمة واستهلك ذكاءها، وابتلع قدرتها العملية، وتحول فى كثير من الأحيان حروبًا دامية، وقتلاً وتدميراً وتعذيبًا، وإغارة وانتهابًا واغتيالاً، إذ حولت المدارس والكنائس والبيوت معسكرات دينية متنافسة، وأقحمت البلاد فى حرب أهلية، وكان أشد مظاهر هذا الخلاف الدينى ما كان بين نصارى الشام والدولة الرومية، وبين نصارى مصر أو بين «الملكانية» و«المونوفيزيتية» . وعن هذه الحرب يقول الدكتور ألفرد . ج . بتلر : «إن ذينك القرنين كانا عهد نضال متصل بين المصريين والرومانيين، نضال يذكيه اختلاف فى الجنس واختلاف فى الدين، وكان اختلاف الدين أشد من اختلاف الجنس، إذ كانت علة العلل فى ذلك الوقت تلك العداوة بين الملكانية والمونوفيزيتية، وكانت الطائفة الأولى ـ كما يدل عليها اسمها ـ حزب مذهب الدولة الإمبراطورية وحزب الملك والبلاد، وكانت تعتقد فى العقيدة السنية الموروثة، وهى ازدواج طبيعة المسيح، على حين أن الطائفة الأخرى وهى حزب القبط المنوفيزيتيين ـ أهل مصر ـ كانت تستبشع تلك العقيدة وتستفظعها، وتحاربها حربًا عنيفة فى حماسة هوجاء يصعب علينا أن نتصورها أو نعرف كنهها فى قوم يعقلون، بل يؤمنون بالإنجيل»[٥٧] .

وقد حاول الإمبراطور هرقل بعد انتصاره على الفرس سنة ٦٢٨م جمع مذاهب الدولة المتصارعة وتوحيدها، وأراد التوفيق، وتقررت صورة التوفيق أن يمتنع الناس عن الخوض فى الكلام عن كنه طبيعة السيد المسيح، وعما إذا كانت له صفة واحدة

أو صفتان، ولكن عليهم أن يشهدوا بأن الله له إرادة واحدة أو قضاء واحد. وفي صدر عام ٦٣١ حصل وفاق على ذلك وصار المذهب «المنوثيلي» مذهبًا رسميًا للدولة، ومن تضمهم من أتباع الكنيسة المسيحية، وصمم هرقل على إظهار المذهب الجديد على ما عداه من المذاهب المختلفة له متوسلاً إلى ذلك بكل الوسائل، ولكن القبط نابذوه العداء وتبرءوا من هذه البدعة والتحريف!، وصمدوا له واستماتوا في سبيل عقيدتهم القديمة، وحاول الإمبراطور مرة أخرى توحيد المذاهب وحسم الخلاف، فاقتنع بأن يقر الناس بأن الله له إرادة واحدة، وأما المسألة الأخرى، وهي نفاذ تلك الإرادة بالفعل، فأرجأ القول فيها ومنع الناس أن يخوضوا في مناظراتها وجعل ذلك رسالة رسمية، وبعث بها إلى جميع جهات العالم الشرقي، ولكن الرسالة لم تهدئ العاصفة في مصر ووقع اضطهاد فظيع استمر عشر سنين وقع خلالها ما تقشعر منه الجلود، فرجال كانوا يعذبون ثم يقتلون إغراقًا، وتوقد المشاعل وتسلط نارها على الأشقياء حتى يسيل الدهن من الجانبين إلى الأرض، ويوضع السجين في كيس مملوء من الرمل ويرمى به في البحر، إلى غير ذلك من الفظائع(٥٨).

وقد وصف جورج سيل مترجم القرآن إلى اللغة الإنجليزية حالة المسيحيين في الحجاز، حيث نزل الإسلام، وفي سائر الأنحاء القريبة منها فقال في مقدمة ترجمته للقرآن: «من المحقق أن ما ألم بالكنيسة الشرقية من الاضطهاد واختلال الأحوال في صدر المائة الثالثة للميلاد قد اضطر كثيرين من أنصارها أن يلجئوا إلى بلاد العرب طلبا للحرية..»(٥٩). فالنصرانية في جزيرة العرب لم تكن إذن موحدة في فرقة واحدة قائلة بالنظام والمحبة، بل كانت هي الأخرى مجزأة إلى فرق متجادلة، ولو أن الرسول الكريم محمد ﷺ قد انتحل واحدة منها ـ على ما ادعى كثير من المستشرقين عبر بحيري الراهب أو غيره ـ لما ظفر بطائل، وما أتى بجديد، ولما حاز من شعبية أكثر قليلا أو أقل قليلا من آريوس، أو تجاوز كونه «نسطوريوس العرب». أما الإسلام فكان كاسحا في انتشاره، بقدر ما كان نقيًا في عقيدته، فالتنزيه المطلق كان صنوانا للانتشار الساحق في الجغرافية العربية، والمشرقية بعد قليل من انبثاقه الكبير.

وهنا يرفض أرنولد توينبى الادعاء القائل بأن الانتصار الإسلامى كان مجرد عودة لأسلوب الفتح الحربى قائلا : « . . قد لا يمكن لنا الادعاء بنسبة حركة الفتوح العربية ـ الإسلامية إلى مذهبى تولوستوى وغاندى القائمين على نبذ العنف والعزوف عن المقاومة المسلحة، والإصرار على نهج المقاومة السلمية، فهذه جميعها مفاهيم تنتمى إلى عصرنا فقط، ولم تكن متصورة فى زمن الفتح العربى، غير أننا فى الوقت نفسه ننفى عن هذا الفتح الجوهر العسكرى المحض؛ لأن العرب وإن كانوا قد «فتحوا» سوريا وفلسطين ومصر خلال سنوات ٦٣٧ ـ ٦٤٠ ميلادية؛ إلا أن هذا الفتح كان شبيهًا بما حققه غاريبالدى عندما غزا صقلية ونابولى عام ١٨٦٠ بقوة تتألف من ألف متطوع من ذوى القمصان الحمراء يعززهم مدفعان صغيران يجرونهما وراءهما لمجرد الاستعراض دون أية خبرة. لقد استطاعت البعثة العسكرية لجماعة وحدة إيطاليا فتح مملكة الصقليين؛ لأن هذه المملكة رغبت فى أن تفتح. وما كانت مشاعر سكان الولايات الشرقية من الإمبراطورية الرومانية تجاه جماعات العرب المسلحة تختلف تمامًا عن مشاعر الصقليين تجاه غاريبالدى» (٦٠).

لقد أرادت هذه البلدان المشرقية أن تفتح بابها للإسلام المنبثق فى قلب الجزيرة العربية لأنه وافق هواها على تعدد مزاجها بين المصرى، والسورى، والعراقى، والفارسى، إلخ. وعلى منوال ما حدث للغة العربية من تأثر بعقليات هذه الشعوب، يرى سير مونتجمرى وات بأن الدين الإسلامى قد تأثر بمعتقداتها كذلك، بعد أن دخلت جميعا فى الإسلام؛ لأن الدين أو النظام الدينى ـ فى رأيه ـ يتشرب فى طابعه الفكرى العام أو هيكله العام التباينات المختلفة لعقليات معتنقيه الجدد، والمترسبة عن الخلفيات الثقافية السابقة عليه والتى يتم استيعابها أو إذابتها فيه. ما يمثل من ناحية قبولا حقيقيًا للإسلام، ومن ناحية أخرى محاولة للتكيف معه أو تكييفه مع المعتنقين الجدد (٦١).

غير أن هذا الأمر لا يمثل تشويها للإسلام، أو طمسا لمعالمه كما قد يرى البعض، بل يبدو أمرا طبيعيًا يفسره د. **جمال حمدان** بآلية «الانحدار الأيكولوجى»، فما دامت الظاهرة قد نشأت وانبثقت فى مركز بؤرى محدد هو القلب، ثم انتشرت حوله بعيدًا أو قريبًا، فمن المنطقى أن تتراتب تلك الملامح والمقاييس ترتيبا منتظما، تدريجيًا، تنازليًا، حلقيًا تتتابع فيه من القلب إلى الأطراف حلقات متحدة المركز

متزايدة الأقطار، كحلقات الماء تلقى فيه بحجر . . . ولما كان الإسلام قد نشأ فى نقطة معينة ثم انتشر منها فى جميع الجهات إلى أقصى أبعاد العالم القديم، نجد هنا بوضوح قلبًا وأطرافًا تتحلق بينها عناصر الإسلام وملامحه بالتدريج الطبيعى فى انحدارات . . هذه الانحدارات يمكن قياسها بالحدوث النسبى لعدد من العناصر المختلفة التى تؤلف «مفاتيح» المركب الإسلامى الكامل، كما تتبلور وتتكثف نقية كالحزمة فى قلب العالم الإسلامى نفسه، أى العالم العربى الذى هو ينبوع الإسلام ونافورته تاريخيًا وجغرافيًا»[٦٢]. وهنا يلاحظ د. حمدان سمة أساسية تميز الإسلام فى تاريخه وتوسعه عن بعض الأديان الأخرى، التى نشأت فى موطن/ مشتل، ثم هاجرت منه وهجرته كلية أو تقريبا لتنتشر خارجه كالبوذية بالنسبة إلى الهند واليهودية والمسيحية بالنسبة إلى فلسطين، إذ ينفرد الإسلام بأن ـ رغم أن انتشاره الأكبر يقع اليوم خارج موطنه الأصلى فى العالم العربى ـ هذا الوطن لم يزل له حتى اليوم معقلا أساسيًا، وظل دائما حقلا كثيفًا من أخصب حقوله [٦٣].

ولا شك فى أن استمرارية المركز العربى حاضنا للإسلام قد ساعد على إبقاء طبعته الأولى النقية حاضرة فى الوعى، ملامسة للتاريخ. ومع نضوج الوعى الإنسانى عموما، ونمو حركة التبادل الثقافى بفعل التقدم التكنولوجى وسهولة المواصلات وتطور الاتصالات السلكية واللاسلكية، امتلك المركز العربى السنى قدرات متنامية على تصحيح إسلام الأطراف البعيدة عنه فى آسيا الشرقية، وأفريقيا الجنوبية. كما عملت طبعته النقية كإطار مرجعى لما سواها من طبعات لدى الذهنيات واللغات غير العربية، ما أمكن معه تحقيق نوع من التقارب والتجانس على نحو مستمر، وجعل إسلام هذه المناطق أكثر توافقا وتواؤمًا مع إسلام القلب العربى، وهذا التطور فى حد ذاته دليل واضح على حيوية الإسلام، فحسب «ل. س. ثورنتون ـ L. S. Thornton» فى كتابه «الدين والعالم الحديث»: فإن الدين الحى وحده يظهر حيويته بتفاعله مع الثقافات المتعاقبة عبر القرون، بينما الدين الأقل حيوية قد يتحجر فى شكل خاص من أشكال الثقافة ويؤدى تجمده إلى ضرورة كسره أو تهشيمه عبر أشكال جديدة من التعبير»[٦٤].

ومن التفوق اللغوى والدينى على الشعوب المفتوحة، ومن التفتح الثقافى على كل ما هو جيد وإنسانى لدى هذه الأمم والشعوب، كشف الإسلام عن حيوية بالغة

فى تفاعله مع التاريخ الإنسانى، حقق من خلالها انتصاراته الواسعة، واستوعب بها انكساراته المتكررة، فى جدلية لا تنتهى، تبدأ بحركة الفتوح الأولى فى نحو القرن، وصعود نجم الخلافة الأموية، ثم العباسية، وسقوط الأولى فى دمشق وبزوغها فى الأندلس، مع سيطرة الثانية على نصف المعمورة، ثم تفككها أمام نزعات الاستقلال الإقليمى ونمو الدويلات الصغرى والمتوسطة فى البيئات المحلية المختلفة. كما نجد انتشار الإسلام فى جنوب وشرق آسيا، وغرب أفريقيا وبعد ذلك فى البلقان، فى مقابل تراجعه فى الأندلس، ناهيك عن معاناته ولكن صموده فى جغرافيته المركزية «مصر والشام والعراق وشبه الجزيرة العربية» فى مواجهة الهجوم الصليبى الدينى / الحضارى/ الإستراتيجى، ثم التترى / الرعوى / البدائى / الاقتصادى، حيث واجه المسلمون هذه الأحداث الجسام السار منها والضار، وتمكنوا من الثبات وأحيانا العودة إلى الازدهار بقوة العقيدة، وإلهام القرآن، الذى منحهم وعيا بسنن الاجتماع البشرى، وحكمة التاريخ الإنسانى، أمكنهم من الصمود فى مواجهة الراهن مهما كان سلبيّا، ومنحهم القدرة على التطلع إلى الآتى مهما كان غائما.

رابعا: بين عالمية الإسلام وعالمية الحداثة .. صراع على التاريخ

فى المسار التاريخى الطويل نحو فكرة «العالمية» أو مفهوم «النظام العالمى» كان ثمة محطات بارزة مختلفة فى درجة الوعى بـ«عالمية» كوكبنا، أى الأرض، لعل أهمها هو ذلك النظام التاريخى الوسيط القابع بين المحلية القديمة، والعالمية المحدثة، يسمى أحيانا بـنظام العصر القديم / الوسيط بمعيار الزمن، أو النظام الإمبراطورى بمعيار التكوين السياسى / الاجتماعى، ولكننا نفضل مفهوم «النظام عبر الإقليمى» حسب تسمية المفكر الأرجنتينى «أنريك داسل» لأنها تنطلق من معيار جغرافى/ إستراتيجى مركب يرتبط بدرجة نضوج الوعى بعالمية كوكبنا الأرضى، إذ يمثل هذا النظام درجة من الوعى العالمى تقع فى المرتبة الوسطى بين «المحلية الشديدة» التى أسست لها النظم الصغيرة، والتى قامت فى الجوهر على اقتصادى الصيد والرعى المحدودين والمتقادمين فى الزمن، وبين «العالمية» التى نضجت فى التاريخ الحديث على أساس من العلم التجريبى والاقتصاد العالمى الواسع، منذ القرن السادس عشر على الأقل.

وهنا يمكن الادعاء بأن ما شهده التاريخ الإنسانى فى الحقبة الكلاسيكية رغم تعددية الحضارات وصراع الإمبراطوريات الكبرى وتوالى هيمنتها لم يلامس أفق العالمية، ولم يتجاوز أبنية وآليات عمل النظام عبر الإقليمى، والذى يستقر على نوع من التوازن بين الفاعلين الكبار المتراميين فى أركان العالم والمنعزلين فى أقاليمه المختلفة، وحيث تدور أهم التفاعلات وأكثرها كثافة داخل كل إقليم بمفرده، حيث يبدو الإقليم الواسع هنا وكأنه الفضاء العام للنظام كله. بينما تبقى التفاعلات العابرة لهذه الأقاليم أقل أهمية على المدى الطويل، وفى الحالة الطبيعية، ولا يحدث لها أن تتكثف وتزداد أهمية، اللهم سوى فى تلك اللحظات الدرامية والاستثنائية فى تاريخ العالم، أى عندما يكون بصدد عملية تحول كبرى بإلهام عقيدة دينية أو صعود إمبراطورى غير مسبوق يتم خلالها كسر وجود النظام الإقليمى وإخضاع مركزه وأطرافه معا لسيطرة الإقليم الصاعد أو الإمبراطورية النازعة إلى الهيمنة والتطلع إلى ما يليه من أقاليم، وهى لحظات تبقى نادرة فى الحقبة الكلاسيكية، فلم تتكرر سوى مرات قليلة: مثلا عند الاكتساح الفارسى لمصر أو لليونان. ثم اكتساح الإمبراطورية المقدونية على يد الإسكندر الأكبر للشمال الأفريقى ومصر وفارس. ثم اكتساح روما لهذا الفضاء المنتمى للعالم المتوسطى القديم كله. وبعد ذلك صعود الخلافة العربية الإسلامية بإلهام العقيدة الإسلامية التوحيدية وهيمنتها على أغلب الامتداد الإمبراطورى الرومانى فى العالم القديم بعد اندحار روما الغربية وإسلام فارس، وفى سياق الصراع مع الإمبراطورية الرومانية الشرقية حول المسيحية حتى كان سقوط بيزنطة أمام السلطنة العثمانية فى بداية موجة الهيمنة الثانية للإسلام.

وفى هذا السياق التاريخى الطويل كان ثمة هيمنات متتابعة أحادية أو ثنائية أو ثلاثية، أو ربما أكثر:

- فحضارات شرقية إمبراطورية ثلاث أساسية مثلت مراكز أو أقطاب هذا النظام عبر الإقليمى فى التاريخ قبل الميلادى وهى: مصر الفرعونية، وفارس، والصين فى الشرق الأقصى.

- وفى القرون السبعة الميلادية الأولى تشكلت ثنائية إمبراطورية بين الصين المستمرة فى الهيمنة على الشرق الأقصى، والإمبراطورية الرومانية الصاعدة فى

الغرب حول المسيحية ثم المسيحية الشرقية فى القسطنطينية، مع وجود أقل لفارس التى أسلمت بنهاية هذه الفترة.

- وفى القرون الثمانية التالية التى تمثل العصور الوسطى، والممتدة بين العصر الكلاسيكى/ المحورى، وبين مطلع العصر الحديث بداية القرن السادس عشر، كان هناك ما يشبه مثلثًا حضاريًا اكتملت أضلاعه عبر هذه الفترة نفسها وفى أوقات متتالية وليست متزامنة. فالصين كانت لا تزال مستمرة فى الشرق الأقصى تكمل مسيرتها الطويلة شبه المستقلة. وكان الفاعل الثانى هو القوة - يصعب وصفه بالحضارة - المغولية فى آسيا الوسطى، فهى قوة رعوية فى الأساس تقوم فى بنائها على نوع من الإقطاع العسكرى، حيث المهارة القتالية الفائقة والقدرة على تنظيم المقاتلين وقيادتهم هى مرتكزات الترقى وأسس حيازة المكانة، وحيث المجتمع المغولى نفسه مجتمع عسكرى يعيش على اقتصاد الغزو وممارسة القتال كرًا وفرًا لاكتساب العيش. ولقد شهدت القوة المغولية نموًا سريعا فى القرن الثانى عشر الميلادى مكنتها فى القرن التالى من اجتياح أجزاء عديدة فى العالم العربى الإسلامى بعد أن كانت قد سيطرت على آسيا الوسطى، وكانت نقطة الذروة فى صعود هذه القوة الرعوية هى منتصف القرن الثالث عشر حينما أسقطت الخلافة فى بغداد قبل أن تتحطم موجتها العاتية على صخرة مصر المملوكية. وإذا كان لهذه القوة المغولية من أثر مستمر فهو نقلها للإسلام إلى تخوم الصين، وإلى شبه القارة الهندية بعد أن كان المغول أنفسهم قد اعتنقوا الإسلام بعد هزيمتهم فى مصر فأخذوه معهم بعد ذلك إلى كل مكان ذهبوا إليه، وخاصة الهند.

وأما الخلافة العربية الإسلامية فقد كانت الفارس الأساسى واللاعب الأكبر فى هذه المرحلة، وهى التى ورثت النفوذ العالمى / عبر الإقليمى للإمبراطورية الرومانية. فمن حيث الرقعة الجغرافية، وصل الإسلام - فى أقصى تمدده - حتى أعلى الفولجا غير بعيد عن دائرة العرض ٦٠° شمالاً، وترامى جنوبًا حتى نهاية أفريقيا عند الرأس الأخضر على خط عرض ٣٥°، وشرقًا حيث الفلبين إلى حوالى ٢°. وهذه شقة تبلغ ٩٥ درجة بالطول ونحو ١٤٠ درجة بالعرض، أى حوالى ربع وثلث محيط الأرض على الترتيب، أو ما يعادل نصف دورة من دورة الليل والنهار،

ونصف دورة من دورة فصول السنة على التوالى. وبهذا فإن محيط الإسلام يتحدد أساسًا بنصف الكرة الشمالى أولاً، وبنصف الكرة القديم ثانيًا، فالإسلام جنوب خط الاستواء أطراف وأصابع ثانوية، وهو فى العالم الجديد شظايا سديمية متطايرة. ذلك الربع من الكرة الأرضية هو إذن «الربع الإسلامى» كما قد نقول. ويمكننا أن نعبر عن هذا الامتداد النادر بأكثر من طريقة أخرى فنقول: إن الإسلام يمتد فى قوس محدد من بكين إلى مازان إلى بلغراد فى الشمال، أو فى قاطع من فرغانة إلى غانة كما كان يقول مؤرخو الإسلام، أو فى قاطع آخر من جبل طارق الأطلسى إلى سنغافورة جبل طارق الهادى، أو من مالاجا بالأندلس إلى ملقا بالملايو «وكل من الاسمين مشتق من ملقى العربية»، من أرض المور بالمغرب إلى قبائل المورو بالفلبين «تسمية الإسبان للمسلمين». كذلك يمكن أن نحدد قاعدة العالم الإسلامى فى الجنوب بمحور يمتد من قبائل السنغال حتى قبائل التاجال (بالفلبين)، أو من غينيا إلى غينيا الجديدة. أما بالطول، فدونك من الفولجا والدانوب حتى الزمبيزى والليمبوبو، وتلك الأبعاد لا تقل بحال عن نصف مساحة العالم القديم، ولا يفوقها من بين الأديان جميعا إلا أبعاد المسيحية (٦٥).

لقد كان ممكنًا للحضارة العربية الإسلامية أن تنشأ وتنتشر سريعًا لأن الإسلام كعقيدة ألهم المؤمنين به رسالة كونية ودعاهم لتبليغها إلى العالم، بما تقتضيه هذه الروح الرسالية من تحضير وترقية أدوات التبليغ حتى تكون الرسالة صادقة وناجعة. وقد نشأت الحضارة فى جيل واحد، ثم استغرقت بعد ذلك جيلين آخرين أو ثلاثة حتى تصل إلى جميع أنحاء العالم القديم الممتد من الشرق الأدنى، وأوروبا وأفريقيا شمال الصحراء، وغرب آسيا. وبرغم تلك الهيمنة كانت السمة الأولى الواضحة للإمبراطورية الإسلامية ـ كتجسيد للنظام التاريخى عبر الإقليمى ـ هى «اللاتمركز الحضارى» فكانت اللامركزية الفكرية هى التى ميزت طريقتها فى التعبير عن حضورها، ونزوعها إلى تأكيد شرعيتها؛ ولذا فقد تعددت المراكز الفكرية وشهدت حركية ملموسة، فتوازت أحيانا وتعاقبت كثيرا، أثرت وتأثرت بحركية الجغرافيا السياسية، وصعدت وتدهورت مع حركة أقطابها الإستراتيجية، من الحجاز إلى الشام إلى العراق إلى مصر وقرطبة وفارس وبخارى وسمرقند وغيرها، دونما «تمركز» أو ادعاء بتفوق عرقى، أو دينى، أو ثقافى/ عقلى «جوهرانى»/ أصيل فى

الشخصية العربية، لا يمكن للآخرين بلوغه، ومن ثم بدت عالمية الإسلام مكونًا أصيلاً فى حضارته، كما هى فى شريعته.

ولأن الإسلام - على هذا النحو - كان المصدر الأساسى لإلهام الحضارة العربية، فإنها أخذت فى التراجع مع تباعدها الزمنى عنه، وذلك على العكس تماما من جدلية التطور فى السياق الغربى، حيث نمت الحضارة مع التباعد التاريخى عن مصدر إلهامها الدينى، فالمرحلة الحضارية التالية على زمن قسطنطين واستقرار المسيحية مثلت أفولا للحقبة الكلاسيكية، وبعد سقوط روما أمام وطأة الهجمات الجرمانية، كانت العصور الوسطى الباكرة أقرب إلى الانهيار، حتى أن الدولة البيزنطية المتفاعلة مع الحضارة العربية - والمستبطنة لتراث الفكر الهيلينستى - ظلت حاضرة المسيحية قياسا إلى الغرب الأوروپى المجزأ والبدائى رغم هزيمتها الكبرى أمام الأتراك السلاجقة فى موقعة «مانزاكرت» ١٠٧١م، وإلى درجة أثارت حقده عليها، وورطته فى الحملة الصليبية الرابعة ضدها. وهو ما يشى بعلاقة إيجابية فى السياق العربى/ الإسلامى، وأخرى سلبية فى السياق الغربى/ المسيحى، بين الدين والحضارة.

وأما على صعيد العلاقة بين التاريخ والحضارة فنجد العلاقة معكوسة حيث دخلت الحضارة العربية مرحلة الركود مع بداية القرن الحادى عشر، وعندما بدأت الحروب الصليبية فى نهايته، كان ثمة نوع من التكافؤ الحضارى بين عالم الإسلام وعالم المسيحية استمر لنحو قرنين يقعان من ناحية بين مرحلة الازدهار العربى فى القرون الأربعة السابقة، وبين مرحلة الركود الممتدة بعدها لنحو سبعة قرون. ومن ناحية أخرى على مشارف المرحلة المدرسية التى سبقت مباشرة عصر النهضة الأوروپية حينما بدأ المنحنى الحضارى فى الانقلاب، أو حينما بدأ: «قانون التزامن التاريخى الحضارى» فى ممارسة نفوذه السلبى فى السياق العربى، والإيجابى فى السياق الغربى. وبمعنى أوضح تقع الخبرة الصليبية فى المنطقة العمياء أو المساحة الخطية العارضة على المنحنى الحضارى بين الثقافتين الكبيرتين قبل أن يبدأ المنحنى الحضارى رحلته الانقلابية ضد الحضارة العربية، ونحو النهضة الأوروپية لخمسة قرون شهدت تدريجيّا عملية استبدال لمصادر الإلهام الغربى من الدين المسيحى التقليدى «الكاثوليكى/ الأرثوذوكسى فى الأغلب» إلى العلم التجريبى المكرس

للعقلانية الحديثة الموصولة بالتقاليد الكلاسيكية للفلسفة اليونانية، والمستلهمة للنزعة البروتستانتية، والمتمددة عبر الكشوف الجغرافية، وهى العملية التاريخية المركبة التى أنتجت النظام العالمى الواسع للحداثة «عالمية الحداثة».

ويلخص صامويل هنتنجتون هذه العملية التحولية قائلا: «بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر بدأت الثقافات الأوروبية فى التقدم، وقد سهل ذلك «استيعاب منظم ومتحمس لعناصر ملائمة من الحضارات الإسلامية والبيزنطية الراقية، مع تطويع ذلك الميراث لظروف ومصالح الغرب الخاصة». أثناء نفس الفترة، كانت هنغاريا وبولندة وسكاندينافيا وساحل البلطيق قد تحولت إلى المسيحية الغربية مع ما استتبع ذلك من القانون الرومانى وجوانب الحضارة الغربية الأخرى، واستقرت الحدود الشرقية للحضارة الغربية حيث ستبقى بعد ذلك دون تغير يذكر. أثناء القرنين الثانى عشر والثالث عشر ناضل الغربيون لبسط نفوذهم على إسبانيا، ونجحوا بالفعل فى تحقيق سيطرة مؤثرة على البحر الأبيض المتوسط، إلا أن صعود القوة التركية بعد ذلك أدى إلى انهيار أول إمبراطورية أوروبية غربية فيما وراء البحار. ورغم ذلك كانت النهضة الأوروبية فى الطريق بحلول عام ١٥٠٠م. وكانت التجارة التى أخذ نطاقها يتسع، والإنجازات التكنولوجية تضع الأساس لمرحلة جديدة فى السياسة الكونية. كما شهدت نهاية القرن الخامس عشر إعادة الاستيلاء على شبه جزيرة أيبيريا من المورسكيين، وبداية الاختراق البرتغالى لآسيا والاختراق الإسبانى لأمريكا. وخلال المائتين والخمسين عامًا التالية كان كل نصف الكرة الغربى وأجزاء كبيرة من آسيا قد أصبحت تحت حكم أوروبا أو تحت سيطرتها»(٦٦).

وفى تفسيره لهذا التطور الانقلابى، يذكر هنتنجتون عدة أسباب هامشية أو ذرائعية من قبيل «البنية الاجتماعية والعلاقات الطبقية بالغرب، نشوء المدن والتجارة، التفرق النسبى للقوة فى المجتمعات الغربية بين سلطات إقطاعية وملكية وعلمانية ودينية، ظهور روح الوعى القومى بين الشعوب الغربية، وتطور بيروقراطيات الدولة». قبل أن يصل إلى السبب الرئيس للسيطرة الغربية وهو التفوق التكنولوجى العسكرى فيقول: «.. وعلى أية حال، كان المصدر المباشر للتوسع الغربى تكنولوجيا: اختراع وسائل الملاحة فى المحيطات للوصول إلى شعوب

بعيدة، وتطور القدرات العسكرية لغزو تلك الشعوب. إن صعود الغرب كان يعتمد على ممارسة القوة إلى حد كبير، وعلى حقيقة أن التوازن العسكرى بين الأوروپيين وخصومهم فيما وراء البحار كان يميل باطراد لصالح المجموعة الأولى. مفتاح نجاح الغربيين لإقامة أول إمبراطوريات كونية بين عامى ١٥٠٠ و١٧٥٠ كان يعتمد تحديداً على تلك التحسينات فى القدرة على شن حرب، وهو ما أطلق عليه الثورة العسكرية»(٦٧).

الثورة التكنولوجية العسكرية إذن ـ وما تمثله من قدرة على شن الحرب ـ هى التى صنعت عالمية الغرب التى هى «عالمية الحداثة» لا «عالمية المسيحية» التى انسحبت من بؤرة التاريخ الغربى إلى هامشه تاركة موقعها للعقل/ العلم/ الإنسان الحديث الذى احتل موقع الله فى الكون وأخذ ينشر دينه المدنى/ العقلى الجديد محاولا فرضه كنموذج عالمى. وهنا كف الصراع عن أن يكون بين الإسلام والمسيحية كما كان لنحو عشرة قرون تقريبا، وصار بين الإسلام والحداثة كهوية جديدة للغرب.

وبينما كانت السمة الأولى الواضحة للنظام التاريخى «عبر الإقليمى» الذى هيمن عليه الإسلام هى اللاتمركز الحضارى، فإن النظام العالمى للحداثة قام على ظاهرة المركزية الأوروپية كأساس جغرافى وثقافى معا. وهنا يلاحظ إدوارد سعيد: «تلاقيا بين المدى الجغرافى العظيم للإمبراطوريات وخاصة الإمبراطورية البريطانية، والإنشاءات الثقافية المكوننة، حيث القوة تجعل هذا التلاقى ممكنا، وحيث القدرة على الوجود فى أماكن قصية نائية تتيح اكتساب العلم بشعوب أخرى وترميز المعرفة وتقنينها ونشرها، ووصف أمثلة وعينات من الثقافات الأخرى ونقلها وتركيبها واستعراضها «عن طريق المعارض وبعثات الاستكشاف والصور واللوحات والمدارس»، وينتج هذا العلم بدوره ما سُمى «واجبا» بإزاء السكان الأصلانيين، وهو مطلب تأسيس المستعمرات فى أفريقيا وأماكن أخرى من العالم لـ «منفعة الأصلانيين»(٦٨)، وتلك هى بلاغيات الرسالة التحضيرية لنزعة التمركز الأوروپى والتى طالما استخدمها العقل الغربى فى فرض حضوره، وتبرير هيمنته العالمية منذ القرن الثامن عشر على الأقل».

ومفهوم التمركز حسب المفكر العراقى د. عبد الله إبراهيم: «هو نسق / ثقافى محمل بمجموعة من المعانى الثقافية والدينية والفكرية والعرقية، تكون تحت شروط تاريخية، إلا أنه سرعان ما تعالى على بعده التاريخى فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التى تتجاوز ذلك البعد إلى إنتاج ذات مطلقة النقاء خالية تمامًا من الشوائب. وفى الوقت نفسه إنتاج صورة مشوهة للآخر تفتش فى نقائصه أو حتى تخلق هذه النقائص لديه عندما تحاكم تاريخه وظواهره الثقافية التى نشأت وتطورت فى سياق تاريخه هو وبشروطه هو النابعة من ثقافته الذاتية، بمعاييرها هى الخارجة عنه. هذا النسق هو ما اجتهدت الثقافة الغربية فى بنائه منذ القرن الثامن عشر على الأقل تجاوبًا وتطابقًا مع فلسفة التاريخ التى بدأت تفرض تصوراً خاصًا لتاريخ أوروبا والغرب عمومًا يتسم بالاستقلالية والاستمرارية والتطور، ومن ثم بدأت تعيد إنتاج الماضى بكل مكوناته الثقافية والدينية والعرقية ليوافق ذلك التصور بما يجعل الغرب هو الأسمى فى ثقافته وانتمائه الدينى والعرقى. وهنا تم اصطناع أسطورة الأصل النقى والمعجزة الإغريقية والمسئولية الدينية الكونية للمسيحية ببعدها الكنسى وليس الأخلاقى فقط. وفلسفة التاريخ هذه التى جعلت الحتمية الغربية هى سر الكون أدت إلى ظهور منهج «الوحدة والاستمرارية» الذى يقول بوحدة الفكر الغربى وتماسكه وخصوصيته واطراده، ويقول فى الوقت نفسه بفرادته وكونيته بوصفه نموذجًا صالحًا لكل زمان ومكان، وقد اندرجت جهود فيكو وهردر وكوندرسيه فى المرحلة الأولى لتشكيل نزعة التمركز هذه، ثم لحقتها جهود كانط وهيجل وماركس وكونت فى المرحلة التالية بإنضاج هذا التصور وبلورته، ثم تهيئة الأسباب لقبوله وتعميمه ليكون أحد مسلمات الفكر الغربى الحديث» (٦٩).

ولعل أبرز ما حققه منهج الوحدة والاستمرارية فى ثقافة الغرب أنه أصل مقومات الغرب الفكرية والدينية والعرقية وثبتها انطلاقًا من لحظة تاريخية معينة، ولما كان الفكر من الأسس التى رآها هذا المنهج محورية فقد اهتم به وراح ينظم الممارسات العقلية ليجعل منها مركزاً ومنطلقًا لذلك الفكر، وما إن عثر على قضية «المبدأ» فى سياق التأملات الإغريقية إلا وعدت هذه القضية ممثلة بشخص طاليس الأيونى اللحظة الأولى والحقيقية لولادة الفلسفة، ورتبت الممارسات اللاحقة جميعها انتهاء

بالفلسفة الغربية الحديثة على أنها نسيج حي متصل يغذى بعضه بعضًا. ومن الطبيعى أن هذا النسيج سيهمل كل المعطيات والوقائع التى لا تناسب معاييره حتى يتحقق له التماسك والاطراد، وهكذا رسخت فكرة خطيرة وهى أن كل فلسفة لا تشتغل بالمفاهيم التى أنتجتها الفلسفة الإغريقية ـ ومن ثم الغربية ـ لا بد أن تستبعد من ميدان الفلسفة الحقة، وبذلك فرضت ولادة قيصرية للفلسفة باعتبار أن أباها طاليس وموطنها الأول هو الجزر اليونانية قطعًا لصلتها بالفكر الشرقى الذى كان يمور فى العالم القديم فى الشرق، وخاصة مصر وبابل وفارس، واعتبرت المعجزة اليونانية أروع أحداث التاريخ (٧٠).

وفيما يخص العرق، تم استثمار «نظرية الكيوف» الأرسطية وتوسيعها من جانب، واختزالها من جانب آخر بما يجعلها تدعم الفكرة القائلة بتفوق العرق الغربى، وجرت دراسات هائلة وظهرت نظريات كثيرة تبرر تفوقه على الأعراق الأخرى، مثل دراسات ستيفن جاى غولد، ونانسى ستيبان، لقوة الأفكار العرقية، حيث يُظهر كلاهما أنه لم يكن ثمة من صوت منشق مهم رافض لنظرية دونية السود، وتراتبيات الأعراق المتقدمة والمتخلفة، بل كان الأوروپيون يملكون ما اعتبروه دليلاً مباشرا على أنواع بشرية منحطة. ومع تنامى القوة الأوروپية بشكل لا يتناسب تماما مع قوة الفضاء الأوروپى، كانت تنمو الخطائط الفكرية التى تضمن للعرق الأبيض سلطته التى لم يكن ثمة ما يتحداها(٧١). ويرى أشبنجلر فى كتابه «أفول الغرب» قطيعة بين الإغريق والآراميين منذ أقدم العصور، ويؤكد على المكانة المميزة للدين فى حياة الحضارات، إذ يقول: «إن الكائن الواعى والدين واللغة عناصر هى من الترابط الداخلى بحيث أدت بشكل حتمى إلى الفصل التام بين مجال لغوى يونانى يخضع لثبات شكلى، ومجال آرامى ينتمى إلى المجال العربى الصرف منذ عام سبعين قبل الميلاد» (٧٢). كما يؤكد موريس أولندر ـ وهو اختصاصى فى علم الأديان ـ على أن اللغات تتطابق والبنى الذهنية والأعراق: «فالعرق، أى التصنيفات حسب الملامح الجسدية التى وضعها علماء الأنثروبولوجيا أو «العرق اللغوى» كما وصفه رينان، لا يمكن فى أى حال من الأحوال الدخول فيه أو الخروج منه، فلغتنا تحددنا ـ إذن ـ كما يحددنا ديننا ولون بشرتنا» (٧٣).

ومع نشوء علم الأعراق الوصفي ـ كما يسميه ستوكنغ ـ وكما يتجلى أيضا فى اللسانيات، والنظرية العرقية، والتصنيف التاريخى، ثمة ترميز وتقنين للفوارق، وثمة خطوط نشوئية مختلفة بدءاً من الأعراق البدائية فالخاضعة وصولا إلى الشعوب المتفوقة أو المتحضرة. ويحتل جوبينو، ومين، ورينان، وهمبولدت هنا مكانة مركزية فى صياغة الفصلات الشائعة الاستخدام من مثل: البدائى، والمتوحش، والمنحل، والطبيعى، وغير الطبيعى [٧٤]. وهكذا أصبح فى إمكان الوطن الآرى ـ بعد أن تمت إعادة اكتشافه ـ أن يلعب دور الجد الجديد للبشرية الغربية الباحثة عن شرعيتها. واستطاعت الأبحاث الهندو ـ أوروپية فى واحدة من المهام العديدة الموكولة إليها فى تاريخ العلوم الإنسانية أن تقدم أجوبة مستجدة عن مجموعة التساؤلات التى باتت ملحة فى القرن التاسع عشر، وهى مسائل تلامس قضية النسب ورسالة الغرب. وهكذا فإن الخرافة القائلة بشأن أصل هندو ـ أوروپى للغرب أو «هندو ـ جرمانى» كما يصفه بعض المؤرخين هى التى أعطت الغرب ديناميكيته وتفوقه على الشرق السامى فى هرمية الحضارة. «صحيح أن الشرق السامى ابتدع ـ بفضل اليهودية ـ الدين التوحيدى، لكنه بقى منذ ذلك الحين مراوحا فى مكانه بينما منحت أسطورة الانتماء إلى العرق الآرى أوروپا الديناميكية والإبداع اللذين أتاحا الانطلاقة المزدهرة للمسيحية الغربية التى شيدت فوقها كل الفلسفات الكبرى المعاصرة[٧٥]. كما لم يعد ثمة اختلاف على ضرورة التمييز الوجودى بين الغرب وبقية العالم، فالحدود الجغرافية والثقافية الفاصلة بين الغرب وهوامشه غير الغربية تبلغ من حدة الإحساس بها وتصورها فى ثقافة الغرب درجة أننا يمكن أن نعتبر هذه الحدود مطلقة. ويرافق سيادة هذا التمييز ما يسمية يوهانسن فابيان «نكران التعاصر» فى الزمن وانقطاع جذرى على صعيد الفضاء الإنسانى. وهكذا يكون المشرق وأفريقيا والهند وأستراليا أماكن تسيطر عليها أوروپا مع أن أجناسا أخرى تسكنها[٧٦].

وهنا يقوم منهج «الوحدة والاستمرارية» بعملية تغريب ضخمة للمسيحية بما يجعلها حسب إرادة الكنيسة ديانة كونية شاملة بحيث لا يستطيع الباحث عن سبب لتفوق أوروپا الإفلات من تفسيرين شائعين:

الأول: ينسب العقلانية الغربية حصرا إلى «المعجزة الإغريقية» التى ورثتها أوروپا فى عصر النهضة بعد قرون من الظلام. هذه الأسطورة جذابة ولكنها تعزل بشكل مصطنع المعجزة الإغريقية عن الهلينية، وهى الثقافة العظيمة الجامعة المستقاة أساسا من الشرق كما من الغرب المقدونى الصغير جدًا، ووريثتها الحقيقية بيزنطة التى اختفت عام ١٤٥٣م عندما استولى الأتراك على القسطنطينية، فهل بيزنطة إمبراطورية آسيوية ومشرقية نموذجية أم أنها وريثة حضارات متباينة من ضمنها طبعا الحضارتان اليونانية والرومانية؟ وماذا كانت حال اليونان القديمة لولا العلاقات المتينة التى أقامتها مع الحضارة الفرعونية والحضارات الكبرى فى آسيا الصغرى وحضارات الفرس والميديين وممالك ما بين النهرين؟ إن الإسهام الذى قدمته كل هذه الشعوب والحضارات هو الذى قاد الثقافة الهلينية الكبيرة وأمن هيمنتها على الشرق «حتى الفتوحات العربية» إلى جانب السريانية التى هى نفسها وريثة الحضارات البابلية والكلدانية والآرامية والآشورية، دون أن ننسى أن الحضارة الإسلامية هى التى حافظت على هذا التراث ونقلته إلى أوروپا مفسحة لها المجال بأن تبنى ـ انطلاقا منه ـ نهضتها الفكرية (٧٧).

أما **الثانى**: فقوامه مُسلّمة أساسية مفادها أن: العقلانية آرية مما يفسر فى آن معا «المعجزة الإغريقية» و«العبقرية المسيحية»، أما التخلف فسامى المنشأ ومرده إلى أديانه والإسلام فى صدارتها على النحو الذى ذهب إليه رينان. وكذلك هيجل الذى بقى فى عقيدة الغربيين صنما لا يمس، باستثناء كارل بوبر الذى لم يتردد فى وصفه بأنه مجرد «مروج كذاب» ومتهما إياه بسوء استعمال الفكر والعقل.

ولم يتوقف تمركز الغرب حول نفسه عبر رحلة طويلة من الفرضيات المتحيزة عند حدود إنتاج صورة نقية لذاته، بل تجاوزها إلى حدود تركيب صورة مشوهة للآخر، فالعالم خارج نطاق أوروپا نظر إليه بوصفه سديمًا غامضًا، وبدائيًا وخاضعًا لعلاقات اجتماعية تحتاج إلى تهشيم قبل أن يتم نشر الفضيلة والأخلاق والعقل فيه، ويقوم خطاب «هيجل» كدليل على هذه الرؤية المشوهة للآخر، فهو ـ أى هيجل ـ يرى: «أن الأفريقيين والآسيويين أشد التصاقًا بالدونية التى تميزهم فى كل شىء عن الغربيين، أما السكان الأمريكيون الجنوبيون فقد اعتبر هشاشة التكوين الطبيعى

لبلادهم كافية للترفع عن الحديث عنهم»[٧٨] . وعلى هذا النحو جرى تثبيت نظرة دونية للآخر سرعان ما أصبحت فلسفة لها بعد اجتماعى وسلوكى أدت إلى انقسام فى الفكر الإنسانى ، فثمة عرق منح التفوق والرفعة والسمو واحتكر الحقيقة بكل أبعادها ، وثمة عرق آخر اختزل إلى الحضيض والدونية التى تجعله يعيش دائمًا إحساسا بالمديونية الأخلاقية والثقافية والدينية للآخر ، وهو ما أفضى إلى مزيد من اليأس والخذلان وإفراغ الأنساق الثقافية من مضامينها والإجهاز عليها وغزوها بمضامين أنتجتها ظروف تاريخية مختلفة ؛ وهى لذلك لا تحقق نهضة هذا الآخر ولا تقدمه وإن كانت تزيد من تغريبه واغترابه . وهو ما يعترف صامويل هنتنجتون قائلا : «إن مفهوم الحضارة العالمية إنتاج مميز للحضارة الغربية . فى القرن التاسع عشر كانت فكرة «عبء الرجل الأبيض» تساعد على تبرير بسط السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المجتمعات غير الغربية . وفى نهاية القرن العشرين فإن مفهوم «الحضارة العالمية» يساعد على تبرير بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى ، وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربية «العالمية» هى أيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربية»[٧٩] .

ومن نافلة القول أن العالم العربى الإسلامى ـ وهو أبرز هذه الثقافات غير الغربية التى يعنيها هنتنجتون ـ قد شهد ذروة تألقه فى العصر الوسيط ، وبدأ دورة تراجعه مع نمو الروح الحديثة ، كما شعر بذروة ضعفه مع تألق الحداثة الأوروبية منذ القرن التاسع عشر ، حيث اتسم التقدم الأوروبى بالاستمرارية ، والتخلف العربى بالاستمرارية ذاتها ، ولم تحدث تحولات تذكر ، ناهيك عن التحولات الانقلابية فى بنية القوة العالمية منذ ثلاثة قرون على الأقل ، اللهم إلا داخل تجاويف الغرب نفسه . ولأن من طبيعة الأشياء وسنن الكون أن الأقوى فى التاريخ هو الأقدر على صياغة قواعده الآمرة وقوانينه المنظمة ، ومفهوماته الحاكمة ، فقد اضطلع الغرب عبر بؤره القائدة بهذه المهمة طيلة القرنين الماضيين . ومثلما وجد العرب والمسلمون المعاصرون واقعهم محكومًا بقواعد غربية عليهم مثل «الانتداب والوصاية والحماية على رأسها» ومؤسسات على منوال «عصبة الأمم ، الأمم المتحدة» وإستراتيجيات من قبيل «الحرب الباردة وتوازنات الرعب النووى ، والنظام العالمى الجديد» وغيرها من القواعد والتقاليد والمؤسسات التى لم يشاركوا أبدًا فى صنعها ، وأحيانًا لم يعلموا بها ، فإنهم

وجدوا تاريخهم محكومًا بمجموعة من المفاهيم، والصور والأفكار النمطية السلبية، التى يبدو بعضها خطأ تماما؛ إذ يرجع إلى عملية كذب تاريخى بائنة، على منوال المقولات السلبية التى تنتمى إلى وعى أسطورى عن نبوة الرسول الكريم محمد ﷺ أو الحقيقة التاريخية للإسلام. ويبدو بعضها الآخر مشوها بفعل آليتى الاختزال والتنميط، واللتين ترجعان إلى غياب الحس النقدى التاريخي، أو غطرسة الوعى المتمركز كما هو الحال إزاء مفهوم الجهاد الإسلامى، الذى يُحمِّله الوعى الغربى بالعديد من الاتهامات الإشكالية، التى هو موضوع المبحث الثالث.

* * *

الهوامش:

١ـ د. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص٥١ .

٢- المرجع السابق، ص ٣٨، ٣٩ .

٣- أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ١٠٥ .

٤ـ المرجع السابق، ص ٩٣، ٩٧ .

٥ـ المرجع السابق، ص٩٥-٩٦ .

٦ـ د. شوقى ضيف، محمد . . خاتم المرسلين، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ١٦٤ .

٧- د. محمد عمارة، معالم المنهاج الإسلامى، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م، ص ١٨٥ .

٨- د. محمد أحمد العزب، فى الفكر الإسلامى من الوجهة الأدبية، مرجع سابق، ص١٠١ .

٩ـ أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ٩٩-١٠٠ .

١٠ـ د. حسين فوزى النجار، الدولة والحكم فى الإسلام، دار الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، كتاب الحرية، عدد سبتمبر ١٩٨٥م، ص٧٣ .

١١- أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ٩٨ .

١٢- زاد المعاد، ج٣، ص١٣٥ . نقلا عن: أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص٩٩ .

١٣- د. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى، مرجع سابق، ص٥٩ .

١٤- د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، مرجع سابق، ص ٣٨٥ .

١٥- كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٣٦٨، ٣٦٩ .

١٦- د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، مرجع سابق، ص ٣٨٥، ٤٤٥ .

١٧- د. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى، مرجع سابق، ص ٣٨ .

١٨- المرجع السابق، ص ٤٢ .

١٩- عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٢، ص ٩٦ .

٢٠- عبد الرحمن الشرقاوى، محمد رسول الحرية، مرجع سابق، ص ٢٨٧ـ٢٨٨ .

٢١- د. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة : دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى، مرجع سابق، ص ٤٨، ٧٥ .

٢٢ - المرجع السابق، ص ٦٩ .

٢٣- الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص١٦٩، ١٧٠ .

٢٤- الشيخ محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص ١٦٢ .

٢٥- المرجع السابق، ص٢٣٩ .

٢٦- المرجع السابق، ص١٥٩-١٦٠ .

٢٧- د. جمال حمدان، إستراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص٢٨ .

٢٨- المرجع السابق، ص٢٨-٢٩ .

٢٩- د. حسين فوزى النجار، الدولة والحكم فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٢٤ .

٣٠- جمال حمدان، إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مرجع سابق، ص٢٩ .

٣١- أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣١ .

٣٢- جمال حمدان، إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مرجع سابق، ص٢٩، ٢٥ .

٣٣- أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص ١٤١ - ١٤٢ .

٣٤- و. مونتجمرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة د. حسين أمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ٢٨ .

٣٥- جمال حمدان، إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مرجع سابق، ص٢٤ .

٣٦- د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٣ .

٣٧- جمال حمدان، إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مرجع سابق، ص٣٠ .

٣٨- فايفيلد وبيرسى، الجيوبولتيكا، القاهرة، ص٥٤ . استشهد به: د. جمال حمدان، إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مرجع سابق، ص٣٩ .

٣٩- جمال حمدان، إستراتيجية الاستعمار والتحرير، مرجع سابق، ص ٣٨ .

٤٠- المرجع السابق، ص٤٣، ٤٥، ٤٦ .

٤١- د. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة، أغسطس ١٩٩٣م، ص٢١ .

٤٢- أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣٢ - ١٣٤ .

٤٣- المرجع السابق، ص ١٣٧، ١٤١ .

٤٤ـ المرجع السابق، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .

٤٥ـ المرجع السابق، ص١٤٤ .

٤٦ـ د. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، مرجع سابق، ص٨١ .

٤٧ـ جمال البنا، روح الإسلام، مرجع سابق، ص٧٥ .

٤٨ـ د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص١١٦ .

٤٩ـ الدكتور حسن حنفى : التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص١٢٣، ١٥١ .

٥٠ـ ديلاسى أوليرى، الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة، ص٨٦ .

٥١ـ د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٣ .

٥٢ـ أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص ١٤٨ .

٥٣ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، ومراجعة د. محمد شفيق غربال، وأحمد عزت عبد الكريم، طبعة جامعة الدول العربية، ١٩٦١ ـ ١٩٦٦م، الجزء الرابع، ص١٠٠ ـ ١٠١ .

٥٤ـ و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص١٨٦ ـ ١٨٧ .

٥٥ـ سير . توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، مرجع سابق، ص٨٩ ، ٩٠، ٤٥٤ ـ ٤٥٦، استشهد به د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص١٤٣ ـ ١٤٤ .

٥٦ـ د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ١٤٦ .

٥٧ـ ألفرد. ج. بتلر، فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد ، ص٣٧ ـ ٣٨ . استشهد به : أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص٤٦ ـ ٤٧ .

٥٨ـ أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص ٤٧ .

٥٩ـ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص٤١ ـ ٤٢ .

٦٠ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ١٠٢ .

٦١ـ و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ١٣٣ .

٦٢ـ د. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، مرجع سابق، ص٦٥ .

٦٣ـ المرجع السابق، ص٣٢ .

٦٤ ـ Thornton L. S.، الدين والعالم الحديث، نقلا عن : و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص ١٧٩ .

٦٥ـ د. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، مرجع سابق، ص١٥ ـ ١٦ .

٦٦ـ صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى، ترجمة الأستاذ طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص٨٣ .

٦٧ـ المرجع السابق، ص٨٤ .

٦٨ـ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ١٧٣ .

٦٩ـ د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية : إشكالية التكون، والتمركز حول الذات، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٧م.

٧٠ـ المرجع السابق.

٧١ـ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص١٦٧ .

٧٢ـ جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطورى، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٤٩ .

٧٣ـ موريس أولندر، الآريون والساميون فى معارف القرن التاسع عشر، موسوعة الأديان، باريس ١٩٩١، ص٨٤، فى جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطورى، مرجع سابق، ص ٤٨ .

٧٤ـ إدوارد سعيد ، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص١٧٣ .

٧٥ـ موريس أولندر، لغات الجنة: الآريون والساميون الثنائى المرسل من السماء، منشورات سويل، باريس، ١٩٨٩م، فى جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطورى، مرجع سابق، ص٥١ .

٧٦ـ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص١٧٣ .

٧٧ـ جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطورى، مرجع سابق، ص٦٨ .

٧٨ـ د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية : إشكالية التكون، والتمركز حول الذات، مرجع سابق.

٧٩ـ صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى، مرجع سابق، ص١٠٩ .

مبحث ثالث : إشكاليات الجهاد.. التمركز الغربى حول الذات

إزاء النجاح الكاسح للإسلام سياسيًا وحضاريًا فى فتح كثير من الأمم - التى كان أغلبها يدين بالمسيحية أو يقع تحت تأثيرها على الأقل - نما فى الوعى الغربى نوع من الخوف إزاء هيمنته الحضارية التى فرضت نفسها على نحو الألف عام من التاريخ. كما تولد لديه شعور بالدهشة إزاء السرعة التى تم بها هذا النجاح، فأخذ يفتش عن كل الأسباب «الهامشية» الممكنة التى تفسر له هذا الصعود بعيدا عن السبب الوحيد الأصيل الكامن - فى تصورنا - فى البساطة العبقرية للإسلام ورؤيته الواضحة إن لم تكن شبه الهندسية للوجود. ومن ثم بدأ فى وصم الإسلام بـ «العنف» أو «الدموية»، وهى التهمة التى لا يتوقف العقل الغربى عن توجيهها إلى الإسلام منذ بدأ الجدل البيزنطى مع الإسلام فى القرن الثامن الميلادى، وحتى محاضرة البابا الكاثوليكى بنديكتوس السادس عشر قبل أشهر، مرورا بتراث هائل من التحيزات الدينية والعنصرية بامتداد قرون عشرة أو ربما أكثر. وفى هذا السياق يصبح السيف، ودموية محمد ﷺ هما سبب انتشاره فى المبتدأ، والإرهاب هو مظهر عدوانيته فى المنتهى. كما يتم الربط بين القرن الثامن الميلادى، والقرن العشرين ببساطة شديدة وعبر تأويلات واستنتاجات لا تاريخية، وتفتقد بشدة إلى الموضوعية.

وإذا ما أخضعنا القضية برمتها إلى المنطق التاريخى كان علينا أن نتساءل بداءة كيف يتمكن رجل واحد من أن ينشر دينا كاملا، يخلو من عناصر الجذب والإلهام، فى عالم واسع الأرجاء بالسيف وحده، وكيف بدأ هذه العملية أصلا وهو لا يزال وحيدا فى مواجهة العالم لو لم يكن نبيًا حقًا صادق العزم، ولو كانت رسالته جاذبة وملهمة، وكان مؤيدا من خالقه العلى القدير؟ . . . فعندما بدأ محمد الدعوة إلى الإسلام كان فردا أعزل من كل شىء، لا مال معه يأتى بالسلاح، ولا رجال معه

يحتمى بهم، وأول الغيث فى الإسلام كان خديجة، «امرأة» ربما كانت غنية، ولكن لا حول لها ولا قوة فى مواجهة قريش كلها. ورغم عزتها فى قومها فقد اضطرت إلى الحياة فى شعب أبى طالب بمكة نحو الأعوام الثلاثة بعد مقاطعة مكة لمحمد. ثم كان ثانى الغيث على ابن عم الرسول الذى كان صبيّا لا يزال فى مقام الابن منه، ثم المولى زيد بن حارثة الذى لا يملك من أمر نفسه شيئا، قبل أن يتوالى إسلام الصحابة بعد إسلام الصديق أبى بكر. وحتى بعد إسلامهم، فلم يكن عددهم قد بلغ الأربعين فى نحو ثلاث سنين من الجهر بالدعوة، وقد ظلّوا ضعافا إلى الدرجة التى كانوا لا يستطيعون معها الاجتماع معا فى العلن، بل كانوا مضطرين إلى الاختفاء ليلا بدار الأرقم بن أبى الأرقم على جبل الصفا. وحتى هذا الوقت كان من الممكن استئصالهم بسهولة لو فقدت قريش مروءتها، أو إذا ضعفت حماية أبى طالب وبنى عبد المطلب لهم، إلا أن عناية الله بدينه - لا السيف - هى ما حالت دون هذا أو ذاك، حتى تبدت دعوة الإسلام يوما فيوما أكثر إقناعا وجذبا، وإذا بآيات القرآن تتنزل ويتلوها محمد على صحبه فيزدادون اقتناعا، ويزداد المشركون حيرة ثم إعجابا، بل وانجذابا إلى الإسلام كما تروى كتب السيرة عن إسلام عمر بن الخطاب تحت تأثير حلاوة القرآن وطلاوته اللتين اعترف بهما حتى المشركون المنكرون للنبوة، ولكن غرورهم أبى إلا أن يردوهما إلى السحر والكهانة، وما كانت هذه أو تلك، بل كانت قوة الوحى وعميق الصدق الذى أخذ بلباب الرجل القوى عمر فأذاب قوته فى روحانية شماء، وإيمان قوى لا يزيغ.

وهذه قصة إسلام عمر بن الخطاب. . خرج بالسيف ليقتل محمداً ولم يخرج عليه أحد من المسلمين بسيف، وقرأ صدراً من سورة طه وهو: ﴿طه ① مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ ② إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ③ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى ④ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ⑤ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ ⑥ وَإِن تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (طه: ١ - ٧). وبعد أن سمعها من أخته وزوجها اللذين أراد أن يفتك بهما، قبل أن يتجه إلى محمد قاتلا، إذا به يحنو عليهما، ويذهب إلى محمد أيضا. . ولكن مسلما لا قاتلا. لقد كان الإسلام من الضعف السياسى والحربى آنذاك إلى الدرجة التى اعتبر معها إسلام عمر فتحا

للإسلام الذى دخله لأول مرة أحد فرسان قريش الأربعة الأقوياء الذين طالما منحوها الأمن والسيادة والنصرة على الأعداء. كان عمر **أولهم** بقدر ما كان أمنية الرسول الكريم ليعز به الإسلام. وكان حمزة **ثانيهم** هو أحد أبطال موقعة بدر التى لولاها ما كان الإسلام، وأحد ضحايا موقعة أُحُد أخطر كبوة فى حياة الإسلام. وكان خالد بن الوليد **ثالثهم** الذى لم يسلم إلا بعد صلح الحديبية والإسلام يؤذن بالسطوع. وأما **الرابع** فلم يسلم بل مات كافرا وهو عمرو بن هشام «أبو جهل». فلم يولد الإسلام إذن تحت السيف بل رغم السيف، ولا ينتصر على السيف سوى عقيدة أخَّاذة نقية متوهجة قادرة على أن تقنع المؤمن بها بأن الموت فى ظلها أفضل من الحياة بدونها.

هذه العقيدة الأخاذة - لا سيف محمد ﷺ - هى التى جعلت المسلمين الأوائل ينفرون فى سبيل الله خفافًا وثقالاً، ودفعتهم إلى أن يخرجوا مع رسوله لقتال العدو غير هيابين للموت، ويمثل ذلك خير تمثيل ما قال سعد بن معاذ عن نفسه وعن الأنصار قبل بدر: «إنى أقول عن الأنصار وأجيب عنهم فاظعن حيث شئت وصل حبل من شئت واقطع حبل من شئت وخذ من أموالنا ما شئت وأعطنا ما شئت وما أخذت منا كان أحب إلينا مما تركت وما أمرت فيه من أمر فأمرنا تبع لأمرك، فوالله لئن سرت حتى نبلغ البرك من غمدان لنسيرن معك، والله لئن استعرضت بنا هذا البحر خضناه معك» (١). وهكذا كان الإسلام، وكان المسلمون الذين ظلّوا حتى بدر يتعرضون لسيوف المشركين ولا يُعَرِّضون أحدا لسيوفهم، وكانوا يلقون عنتا ولا يصيبون أحداً بعنت، وكانوا يخرجون من ديارهم لياذا بأنفسهم وأبنائهم من كيد الكائدين ونقمة الناقمين ولا يخرجون أحداً من داره. فهم لم يسلموا على حد السيف خوفا من النبى الأعزل المفرد بين قومه، المغضوب عليه، بل أسلموا على الرغم من سيوف المشركين ووعيد الأقوياء المتحكمين.. ولما تكاثروا وتناصروا حملوا السيف ليدفعوا الأذى ويبطلوا الإرهاب والوعيد، ولم يحملوه ليبدءوا أحدا بعدوان أو يستطيلوا على الناس بالسلطان (٢).

وحتى عندما حارب الإسلام فى بدر، فإنه لم يحارب بالسيف فكرة يمكن أن تحارب بالبرهان والإقناع، ولكنه حارب بالسيف «سلطة» تقف فى طريقه، وتحول بينه وبين أسماع المستعدين للإصغاء إليه؛ لأن السلطة تزال بالسلطة، ولا غنى فى

إخضاعها عن القوة . . «ولم يكن سادة قريش أصحاب فكرة يعارضون بها العقيدة الإسلامية، وإنما كانوا أصحاب سيادة موروثة وتقاليد لازمة لحفظ تلك السيادة فى الأبناء بعد الآباء، وفى الأعقاب بعد الأسلاف . . وكل حجتهم التى يذودون بها عن تلك التقاليد أنهم وجدوا آباءهم عليها، وأن زوالها يزيل ما لهم من سطوة الحكم والجاه؛ ولذا فعندما أراد النبى نشر الإسلام خارج الجزيرة العربية فإنه قصد بالدعوة عظماء الأمم وملوكها وأمراءها لأنهم أصحاب السلطة التى تأبى العقائد الجديدة، وقد تبين بالتجربة بعد التجربة أن السلطة هى التى كانت تحول دون الدعوة المحمدية وليست أفكار مفكرين ولا مذاهب حكماء؛ لأن امتناع المقاومة من هؤلاء العظماء والملوك كانت تمنع العوائق التى تصد الدعوة الإسلامية، فيمتنع القتال. ومن التجارب التى دل عليها التاريخ الحديث كما دل عليها التاريخ القديم أن السلطة لا غنى عنها لإنجاز وعود المصلحين ودعاة الانقلاب»[٣]. ومما يؤكد على ذلك أن جميع الفتوحات الإسلامية التى تمت بعد رحيل محمد ﷺ إلى الرفيق الأعلى دارت كل معاركها ضد جيوش القوى العظمى التى استعمرت الشرق لعدة قرون ـ الفرس . . والروم ـ ولم تحدث معركة واحدة بين جيوش الفتح الإسلامى وبين أهل البلاد التى فتحها المسلمون. بل إن أهل هذه البلاد قد ساعدوا الجيوش الإسلامية بالدعم المادى والمعنوى، وأحيانًا بالقتال ضد الفرس وضد الروم. . صنع ذلك أهل العراق . . ونصارى الشام (*) وأقباط مصر. وعندما حررت الجيوش الإسلامية بلادهم، حررت كذلك ضمائرهم من الاضطهاد الدينى، فتركوا ـ لأول مرة فى تاريخهم ـ وما يدينون، وأصبحوا جزءاً من رعية الدولة الإسلامية، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وظلوا أغلبية غير مسلمة فى بلادهم لعدة قرون، حتى دخل منهم من دخل فى الإسلام دون إكراه، بل ودون ترهيب، وفى أحيان كثيرة دون ترغيب ! . . وبقى من بقى منهم على نصرانيته أو يهوديته أو زرادشتيته. وربما يفسر ذلك حقيقة أنه بعد قرن من الفتح الإسلامى كان الذين دخلوا

(*) فى هذا السياق يذكر الأستاذ أحمد أمين أمراً مخالفًا، وهو أن نصارى الشام قد ساندوا الروم ضد العرب، وليس لدينا من الوثائق ما نؤكد به صحة هذا الرأى أو ذاك، غير أن موقف نصارى الشام ـ إن ثبت مساندتهم للرومان ـ يبقى استثنائيًا على القاعدة التى ذكرها العلامة أرنولد توينبى، وأكدها سير مونتجمرى وات ونقلناها عنهما.

الإسلام من مصر وفارس وسوريا لا يزيدون على ٢٠٪ من السكان، فالدولة إسلامية و«الرعية» على دياناتها القديمة. لقد كانت مصر أكثر البلاد سرعة فى التحول إلى الإسلام، ورغم ذلك استغرق الأمر نحو القرن، وعندما جاءت سنة ١٨٤هـ/ ٨٠٠م كانت نسبة الإسلام فى مصر ٧٧٪ ونسبة النصارى ٢٢٪ واليهود ١٪ من تعداد السكان (٤).

ولم ترو كتب التاريخ الإسلامى عن أى شخص يدين بدين إلهى أو وثنى فى الديار الإسلامية أنه أجبر على الدخول فى الإسلام.. وهنا يعترف سير مونتجمرى وات بأن الغرض من الجهاد: «لم يكن تحويل أهل البلاد المفتوحة عن دياناتهم إلى الإسلام، وإنما إخضاعهم للحكم الإسلامى باعتبارهم من أهل الذمة. وبالتالى فإن الجهاد قد أدى ـ عسكريًا ـ إلى توسيع رقعة الدولة الإسلامية، غير أنه لم يؤد بصورة مباشرة إلى تحويل شعوب الأقطار المفتوحة عن دينها» (٥). فالإسلام إذن لم ينتشر بالسيف، ولقد مرت على البشرية خمسة قرون كاملة لم يكن غير سيف الإسلام وحده هو الذى يتكلم، ولو شاء لما بقى فى الأرض إنسان على غير الإسلام. بل إن سيف الإسلام وحده هو الذى مكن شتى الأقليات ـ خصوصا اليهودية ـ أن تعيش وتستمر إلى اليوم، بينما صفيت أقليات عديدة بالسيف والدم فى معظم البقاع التى سادتها حضارات أخرى، وفى مقدمتها الحضارة الغربية التى حاولت فعلا القضاء على اليهود، بل إن هذه الحضارة هى التى أبادت شعوبا كاملة وليس أقليات فقط، كما كان الأمر فى الأمريكتين حيث أبيد الهنود الحمر تماما، وصاروا فى ذمة التاريخ، وكذلك القبائل التى كانت تقطن أستراليا، خصوصا الجنوبية، وغيرها. بل إن حضارات واعدة كالمايانية قد زالت نهائيا من أمريكا الجنوبية بفعل عنف الروح الاستئصالية للأوروبيين مطلع العصر الحديث!، فيما لا يشبه من قريب أو بعيد أيًا مما قام به المسلمون فى حركة الفتوح الكبرى قبل ذلك بثمانية قرون، يفترض أن التاريخ خلالها صار أكثر نضجا، وأقل توحشا بفعل نمو العقل والحرية.

وإذا كان الإسلام قد رفض قهر السلاح للعقيدة، فإنه كذلك قد رفض القهر المعنوى للضمير، وبينما كان الملوك من غير المسلمين إذا فتحوا مملكة أتبعوا جيشها الظافر بجيش من الدعاة إلى دينها، يلحون على الناس بيوتهم ويغشون مجالسهم

ليحملوهم على دين الظافر، وبرهانهم الغلبة وحجتهم القوة، فلم يعهد فى تاريخ فتوح الإسلام أن كان له دعاة معروفون لهم وظيفة ممتازة يأخذون على أنفسهم العمل فى نشره، ويقفون مسعاهم على بث عقائده بين غير المسلمين(٦) . بل كان من يسلم فى هذه العصور يعلن إسلامه أمام قاض وشهود ليثبت أنه أسلم حرّاً طواعية مختاراً لدين الإسلام. ويقول ابن العطار الأندلسى فى القرن الرابع الهجرى: إنه لا بد لإسلام نصرانى أو يهودى فى الأندلس من وثيقة يقدمها للقاضى وعليها شهادة شهود بأنه أسلم غير مكره وغير فار من شىء وغير متوقع لأمر، وأنه اختار الإسلام بعد أن وقف على شريعته، وعلم أنه ناسخ لجميع الأديان، وأنه الدين الذى لا يقبل الله سواه، وأنه أسلم على يد فلان القاضى أو صاحب الشرطة أو صاحب المدينة أو صاحب السوق، أى المحتسب(٧) .

لقد كان الفاتحون المسلمون يكتفون بمخالطة من عداهم ومحاسنتهم فى المعاملة، أو صدقهم فى التجارة، كدعوة ضمنية إلى الإسلام، وبينما اعتاد الناس أن الفاتح سيد مستعل بقوته، فإنهم شهدوا الإسلام يجامل المغلوبين، وشهدوا المسلمين يتزوجون منهم، بل ويزوجونهم إذا أسلموا، وربما كان ذلك التزاوج ـ كأعلى تجسيد للأخوة الإنسانية ـ هو أعمق دعوة للإسلام. بقدر ما أن التجسيد العميق للمثل العليا هو أبرز وأفعل دعوة إليها من أهلها، وفى كل العصور، أيّا كانت هذه المثل وأيّا كان أهلها. فقد أحب المسلمون والعرب مُثل التنوير التى كرست لحضور العقل والإنسان فى الكون لأنها كانت منتجة فى الحياة الغربية، ولكنهم كرهوها عندما تحولت إلى نزعة تمركز تدعى السمو العرقى والدينى، وحاولت أن تفرض نفسها علينا بقوة السلاح، وبشاعة الاحتلال. كما أحب العرب والمسلمون مبادئ الثورة الفرنسية فى الإخاء والحرية والمساواة، ولكن ذلك لم يدفع المصريين إلى الترحيب بنابليون عندما غزا مصر متجاهلا مُثل ثورته عن «الحرية»، التى يبدو أنه فهمها على أنها «حرية الفرنسى» لا حرية «الإنسان» بما أنه إنسان. ومن ثم رفض المصريون والجزائريون بل والفيتناميون تباعا احتلال فرنسا لأراضيهم، بل إنهم صاروا يتشككون فى دعاوى روسو وفولتير التى ناقضها نابليون بعد روبسبير، وقبل جى مولييه.

ويضاف إلى ذلك ـ وربما يدلل عليه ـ أن الإسلام قد انتشر بشكل واسع فى مناطق لم يصل إليها جنوده ولا سيفه من الأصل، وخاصة فى آسيا الشرقية وأفريقيا حيث

يبلغ عدد المسلمين بهذه البلدان نحو ثلاثة أرباع المسلمين فى العالم أو يزيد من دون معارك كبرى أو وقائع حاسمة يذكرها التاريخ بين المسلمين الأوائل أو المتأخرين وبين شعوب هذه البلدان، إذ اقتصر التفاعل بينهما على التجارة واللقاء الشخصى. وبرغم تلك الحقائق التاريخية الواضحة، ظلت قضية الجهاد الإسلامى بمثابة إشكالية كبرى لدى الوعى الغربى، ربما زاد من عمقها فى الحقبة المعاصرة دوافع ثلاثة أساسية:

أولا: قياس الإسلام إلى المسيحية

لكل دين عبقريته الخاصة، أو بصيرته المميزة فى بحثه عن معنى أو عن قيمة كلية تحقق وجوده فى التاريخ. قد تنبع هذه العبقرية من التحديات التى يواجهها، أو الغايات التى يستهدفها، وبلا شك من الدور التاريخى المنوط به. من البديهى إذن أن بين الأديان السماوية الثلاثة فروق موضعية لا بد من ملاحظتها، تنبع جميعها من السياق التاريخى الذى ينتظم كلا منها، وكذلك من المسار الذى قد يكون بمثابة تفاعل جدلى بينها جميعا، بمعنى أن كل دين مطالب بالتوافق مع بيئته التاريخية من ناحية، وإكمال عمل الدين السابق، وربما التمهيد للاحق من ناحية أخرى، وهو الفهم الذى يبرر كون الأديان الثلاثة «توحيدية» أو حتى كونها شرائع ثلاثًا للدين التوحيدى نفسه، من دون أن يطمس هذا الفهم تلك الفروق الموضعية بين الشرائع / الأديان الثلاثة، والتى قد تلهم كل دين أو تفسر مدى حاجته لاستخدام القوة أو حمل السيف..

* **فاليهودية**، تمثلت عبقريتها الخاصة فى كونها ثورة كبرى ضد الوثنية فى مرحلة باكرة نوعا من التاريخ. وعبر عثرات وانتكاسات لدين إبراهيم الحنيف والبسيط، ولشريعة موسى النقية والموجزة، فإنها اتجهت إلى التوحيد منذ عصر أشعياء الثانى فى القرن السادس قبل الميلاد، ما يبقى لها دورها المحورى فى مسار الدين التوحيدى، كرد فعل جذرى على عصور الوثنية قبلها. ولكنها فى المقابل لم تكن سوى دين مغلق، لا يسعى إلى الانتشار، ولا يدعى العالمية بأى نوع أو شكل أو قدر. بل كانت أشبه بالعصبية المحصورة فى أبناء إسرائيل بالدم ـ وتحديدا بالميلاد من

الأمم ـ منها بالدعوة العامة لجميع الناس. ربما أراد اليهود أن يحكموا العالم كـ «سادة» مختارين لهذا النوع من الهيمنة، ولكنهم لم يتصوروا أنفسهم إخوة للإنسانية كلها، يسعون إليهم بما يظنون فيه خيرهم وسعادتهم كما فعل الإسلام، وجاهد نبيه تبليغا لرسالته إلى الناس.. كل الناس. أو كما فهم بولس والحواريون دعوة عيسى، كبشارة للإنسانية كلها لا اليهود وحدهم.

في هذا السياق تنتفي حاجة اليهود لاستخدام السيف في نشر الدين؛ لأنهم لا يستشعرون ضرورة تلك المهمة، وتبقى فقط حاجتهم إليه في الدفاع عن أنفسهم، كشعب أو دولة أو مجتمع. وبرغم ذلك فإن الأنبياء بعد موسى عليه السلام كونوا الجيوش وخاضوا الحروب الهجومية، وفاخروا بانتصاراتهم، وتألموا لهزائمهم، كما بدا في حروب يشوع، وخصوصا في تاريخ الأنبياء/ الملوك داود ثم سليمان في حروبهما مع الكنعانيين التي يقصها كتاب اليهود المقدس، ويرسم من خلالها المؤرخ الشهير ول ديورانت للنبي داود صورة واقعية فيها كل ما في النفس الإنسانية من عواطف وانفعالات متعارضة، فهو: «قاس غليظ القلب كما كان الناس في وقته وكما كانت قبيلته، وكانت الصفات التي خلعها على إلهه، ولكنه مع هذا كان مستعدا لأن يعفو عن أعدائه، كما كان يعفو عنهم قيصر والمسيح، وكان يقتل الأسرى جملة كأنه ملك من ملوك الآشوريين، ويأمر ابنه سليمان بالقتل ويشجعه عليه [(٨)]. فلما آل الملك إلى سليمان، قتل جميع منافسيه ليستريح من متاعبهم، ولكن عمله هذا لم يغضب يهوه إلهه الذي أحب الملك الشاب ووهبه حكمة لم يهبها أحدا من قبله ولا بعده»[(٩)]. ويذكر سفر الملوك الأول أنه «قتل أخاه أدونيا، وقتل يؤاب قائد جيشه وهو ممسك بقرون المذبح مستجيرا، وقتل شمعي أحد كبار الرجال في مملكة أبيه» (إصحاح، ٢: ٢٨).

وفيما يعد انقلابا على الشريعة الموسوية الحقة التي نهجت منهاج «القول اللين» حتى في مواجهة الطغيان الفرعوني الشديد والفريد، اندفع اليهود تدريجيًا نحو العنف، إلى درجة صورت لهم «يهوه» كإله مقاتل متعطش للدماء، يرنو إلى إبادة كل مكونات الحياة لدى كل الأمم والشعوب، بل وسموه «رب الجنود»، بل ورووا عنه في سفر حزقيال «هكذا قال السيد الرب: قل لطائر كل جناح ولكل وحوش

البر: اجتمعوا وتعالوا احتشدوا من كل جهة إلى ذبيحتى التى أنا ذابحها لكم، ذبيحة عظيمة على جبال إسرائيل لتأكلوا لحمًا وتشربوا دما، تأكلوا لحم الجبابرة وتشربوا دم رؤساء الأرض، كباشًا وحملانًا وأعتدة وثيرانًا كلها من مسمنات باشان. وتأكلون الشحم إلى الشبع وتشربون الدم إلى السكر من ذبيحتى التى ذبحتها لكم» (إصحاح ٣٩: ١٧ـ ١٩). وفى سفر أشعياء: «اقتربوا أيها الأمم لتسمعوا، وأيها الشعوب أصغوا لتسمع الأرض وملؤها المسكونة وكل نتائجها. لأن للرب سخطًا على كل الأمم وحُموا على جيشهم. قد حرمهم دفعهم إلى الذبح. فقتلاهم تطرح وجيفهم تصعد نتانتها وتسيل الجبال بدمائهم. ويغنى كل جند السماوات.. للرب سيف قد امتلأ دمًا» (إصحاح ٣٤: ١ ـ ٦) !!. وفى سفر الخروج: «فقال الرب لموسى: اكتب هذا تذكاراً فى الكتاب، وضعه فى مسامع يشوع: فإنى سوف أمحو ذكر عماليق من تحت السماء»! (إصحاح ١٧: ١٤). وفى سفر العدد «والآن اقتل كل ذكر بين الصغار، وكل امرأة عرفت رجلاً ضاجعها» (إصحاح ١٧: ٣١).

ويذكر ول ديورانت أن اليهود قتلوا من أهل مدينتين ١٢٠٠٠ رجل وسبوا من تبقى من نسائهم، وجرت دماء القتلى أنهاراً. وكان هذا القتل كما تقول نصوص التوراة «فريضة الشريعة التى أمر بها الرب موسى» و «زكاة للرب» ويعلق ديورانت على ذلك قائلا: «ولسنا نعرف فى تاريخ الحروب مثل هذا الإسراف فى القتل والاستمتاع به» ويصفه بأنه «ليس إلا نموذجا لانقضاض جموع جياع على جماعة مستقرين آمنين»[١٠].

وما يزيد من غرابة هذا التعصب الحاقد ضد الأغيار، أن مبعثه ليس رفض هؤلاء الأغيار لليهودية، وحرص الحاخامات والكهنة على هدايتهم إليها.. وإنما مبعثه كونهم أغياراً، وليسوا مولودين من أمهات يهوديات، فقط لا غير!!. ومن هنا تحولت اليهودية إلى «شريعة عنصرية» يقول لها «عهدها القديم» إن اليهود ـ بحكم الولادة والعرق والدم والجنس وليس بحكم التدين والصلاح والتقوى ـ هم شعب الله المختار، وأبناؤه وأحباؤه!.. كما يقول لهم: إن علاقتهم بالآخرين ـ كل الآخرين ـ ليست فقط الكراهية واللعن والإنكار، بل المطلوب منهم أن «يأكلوا» الشعوب الأخرى أكلاً!.. فإبادة الآخرين عندهم تكليف إلهى[١١]، وذلك «لأنك

أنت شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبًا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض . . مباركا تكون فوق جميع الشعوب وتأكل كل الشعوب الذين الرب إلهك يدفع إليك . . لا تشفق عيناك عليهم» (سفر التثنية، إصحاح ٧ : ٦، ٧: ١٤ـ١٦) . لقد مارس اليهود إذن عنفا مقدسا نسبوه للرب يهوه، من دون حاجة ظاهرة، أو رسالة واضحة، وبغير دافع موضوعى، اللهم إلا من تعصب للذات والعقيدة القبلية، ومن توحش الروح الإنسانية فى هذا الزمان.

* **أما المسيحية**: فقد تمثلت عبقريتها الخاصة فى روحانيتها الشديدة، وفيما تطورت إليه مع تبشير القديس بولس باتجاه «الديانة العالمية» تجاوزا لأفق المسيحية/ اليهودية الضيق، وخصوصا بعد أن نسخ بولس عملية الختان من أحكام الشريعة اليهودية، وأذعن الحواريون الاثنا عشر له بإعفاء الأتباع الجدد فى ديار الوثنية من أحكام شريعة اليهود. هذه النزعة العالمية التى منحها بولس للمسيحية ربما اقتضت تجسيدا لها، ودعوة إليها، استخدام السيف لتحييد قوة السلاح لدى المخالفين، ومنح الضمير الإنسانى المقهور فى هذا الزمان حرية الاختيار.

ولكن آفة المسيحية الأصلية تمثلت فى افتقادها للشمول الضرورى، والفعالية المطلوبة لدين عالمى يبغى الانتشار فى الأرض، حيث كان عيسى يتحدث كثيراً عن العدل، وعن السلام، وعن شوق النفس إلى الوصول إلى سماء الأب، كما كان يتحدث عن التوكل والصبر . . . ولكنه لم يصرح قط بوجوب الثورة على الظلم. كما أنه لم يؤسس شيئا: «لم يأت بدين جديد، ولا حتى بأى طقس جديد من طقوس العبادة، فلم يأت إلا بتصور شخصى فريد للتقوى فى إطار الديانة اليهودية . . واعتمدت تعاليمه على فكرة حلول مملكة الله التى آمن بها هو كما آمن بها سائر مواطنيه، إلا أنه فهمها وعبر عنها بطريقته الخاصة»(١٢) .

وفى الحقيقة لم يكن الناس عند ظهور السيد المسيح بحاجة إلى الشرائع والقوانين؛ لأن شرائع اليهود وقوانين الرومان كانت حسبهم فى أمور المعاش كما يتطلبها ذلك الزمان، ومن هنا استطاع المسيح أن يقول للذين تعمدوا أن يحرجوه فى مسألة الضرائب: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» . . . فلم يجد من لوازم رسالته

أن يثور على شرائع الدين. ولما جاءه المكابرون من اليهود بالمرأة الزانية ليأمر برجمها ويصطدم من ثم بسلطان الهيكل رد عليهم كيدهم بإحراجهم كما أحرجوه. فقال لهم: «من لم يخطئ منكم فليرمها أولا بحجر». فلم يقل إن حكم الرجم باطل، ولم يأمر به فيقيم الحجة عليه لأصحاب السلطان فى هيكل العبادة والشريعة. وفى المقابل كانت حاجتهم الحقيقية إلى دين سماحة ودين إخلاص ومحبة، يخلصهم من فرط الجمود على النصوص والمراءاة بالمظاهر والأشكال، فبشرهم السيد المسيح بذلك الدين، فعيسى هو القائل: «إذا ضربك شخص على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر»، وهو قانون لا يتفق وحياة الناس القائمة على الأنانية والظلم، ويؤدى بالشخص إلى قبول الهوان، وقد أخذ به عيسى ثلاثة أعوام مدة رسالته التى كانت حياة محن وآلام تحملها من معاصريه اليهود، وانتهت ـ فى اعتقاد المسيحيين ـ بصلبه [١٣]. لقد كانت ثورته إذن على الرياء فى دعوى الفريسيين، والكتبة، ومدعى الولاية على الشريعة، ولم تكن ثورة على الأحكام والنصوص كما وردت فى شريعة موسى، كما يقتضى جدل الدين مع التاريخ.

وبين نزوع المسيح المفرط إلى السلم والتسامح، ونزوع بولس إلى العالمية، أخذت المسيحية طابع ديانة روحية وإنسانية، ولكن مجردة، إذ مالت إلى عالم الغيب على حساب عالم الشاهد. وقد دعمت قرون الاضطهاد فى الأيام الأولى للكنيسة صورة المسيح مصلوبًا، وتركت أثرًا عميقًا على الروح المسيحى. وهكذا شعر المسيحيون منذ البداية أن عليهم العزوف عن «الدنيا»، ومن ثم كانت دعوة المسيحية إلى الزهد فى الحياة زهدا يئول بالمخلص لها إلى اعتزال العالم.

وكان من الطبيعى فى هذا السياق أن أصبح تحدى المؤسسة السياسية أو الانفصال عنها فضيلة. وفى عصر الشهداء أصبحت التجربة الدينية العظمى هى المعاناة، والموت فى سبيل المسيح، برهانًا على رفض القوى الدنيوية. وأصبحت الفكرة المسيحية القائلة بأن المعاناة تعظيم لشأن البشر، وتغيير لهم، مصدر إلهام ومواساة لملايين التعساء. لكن تلك الفكرة أيضا أسىء استخدامها، إذ شعر المسيحيون أن من واجبهم احتمال الاضطهاد والظلم، إذ إن الله يساند نظامًا هرميًا يجلس الغنى فيه فى قصره بينما ينتظر الفقير عند الباب، حيث إن المعاناة والاضطهاد فى الدنيا سيكون

لهما أجرهما فى الآخرة. ومن ثم فقد كان هناك ميل حاد قوى فى الغرب المسيحى للنظر إلى النشاط السياسى كشىء خارج نطاق الحياة الدينية، ولم يكن المسيحيون يرون النجاح الدنيوى انتصاراً روحيًا [١٤].

غير أن انقلابا كبيرا قد حدث فى تاريخ المسيحية بعد انتصارها على الوثنية، وتبنى الإمبراطورية الرومانية لها زمن قسطنطين، إذ قويت شوكتهم وأنزلوا بخصومهم من ألوان البطش والقسوة ما أنزلوه بهم من قبل، ولم يشفع فيهم سماحة المسيحية ولا ما دعا إليه المسيح ﷺ من الحلم والصفح. وعلى سبيل المثال أخذت النصرانية الرومانية ـ بدعم من النصرانية المصرية ـ تمارس الاضطهاد ضد الوثنية المصرية: «فهدمت معابدها، وسحلت وذبحت فلاسفتها، وأحرقت مكتباتها، وعبثت بالآثار المصرية عندما حولت بعضًا منها إلى كنائس وأديرة . . حتى لقد قاد الأسقف «نيوفيلوس» الذى تولى البطريركية المصرية ما بين سنة ٣٨٥م وسنة ٤١٢م حملة اضطهاد عنيفة ضد الوثنيين، واتجه للقضاء على مدرسة الإسكندرية وتدمير مكتبتها وإشعال النار فيها . . وطالت هذه الإبادة مكتبات المعابد، وتم السحل والحرق لفيلسوفة الأفلاطونية الحديثة، وعالمة الفلك والرياضيات «إناتية» «٤١٥ ـ ٣٧٠م». وذلك فضلاً عن تحطيم التماثيل»[١٥]. ثم ما لبث هذا الإنكار وذاك الاضطهاد أن أعملا قانونهما وسيوفهما فى النصرانية نفسها، بعد اختلاف المجامع النصرانية حول طبيعة المسيح ﷺ، فمارست النصرانية الرومانية «الملكانية» الإنكار والاضطهاد ضد النصرانية المصرية «اليعقوبية» فهرب النصارى المصريون إلى الصحارى والمغارات والكهوف، وهرب رأس الكنيسة المصرية «بنيامين» (٦٢٣ ـ ٦٦٢م) ثلاثة عشر عامًا، حتى استدعاه وأمّنه وأكرمه، وحرر كنائسه وردها إليه قائد الفتح الإسلامى «عمرو بن العاص» (٥٧٤ ـ ٦٦٤م)[١٦].

كما امتد نفوذ الكنيسة، واكتسبت منحى تدخليًا مفرطا على حساب الدولة نفسها مع الولوج إلى الأفق الزمنى للعصور الوسطى، حتى انقلبت تماما على الروحانية المسيحية التى طالما رنت إلى ملكوت السماء، وزهدت فى ملكوت الأرض. ولا يوجد ما يعبر عن هذا التحول أفضل من ذلك البيان الذى أصدره البابا إنوسنت الثالث فى أكتوبر سنة ١٠٦٦ والذى نص على عدة مبادئ ـ أهمها عصمة البابا ـ جاءت على النحو التالى[١٧]:

* البابا هو الذى يضع القوانين الجديدة .
* كل أمراء الأرض يقبلون قدميه .
* البابا مقدس ، إنه لا يذنب ولا يأثم .
* ليس لأحد أن يحاكم البابا .
* إن كل فرد يحتمى بالبابا لا يمكن الحكم عليه .
* البابا لا يخطئ ، ولا يمكن أن يخطئ .

وقد وصلت البابوية إلى حالة الاستعلاء الكامل على الدولة مع «حركة الإصلاح الجريجورى» - نسبة إلى البابا جريجورى السابع - منتصف القرن الحادى عشر ، وهى الحركة التى يعطيها مؤرخ أمريكى كبير للعصور الوسطى - هو نورمان كانتور - أهمية كبرى ، فيعدها أولى الثورات الكبرى فى التاريخ الغربى ، والتى تأتى على قدم وساق مع ثورات التاريخ الحديث المعروفة تماما : ثورة البروتستانت فى القرن السادس عشر ، والثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر ، والثورة الشيوعية فى القرن العشرين . وقد نمت هذه الحركة الجريجورية فى سياق النزاع حول أو ضد «التقليد العلمانى» الذى كان يضمن سيطرة العلمانيين على الكنيسة . . . حيث أدى هذا النظام إلى حالات حادة من سوء الاستغلال ، لا سيما فيما عرف باسم «السيمونية» أو «بيع الوظائف الدينية» والذى كان بمثابة تدخل قسرى واضح من قبل العلمانيين فى النظام الصحيح للوظائف الكنسية والمقدسة (١٨) .

كان القديس أوغسطين - منذ القرن الخامس - قد وضع فصلا بين المدينة السماوية والمدينة الأرضية ، ولكن وجهة النظر الأوغسطينية القائلة بأن الدولة ليست لها أية سجايا أخلاقية خاصة بها ، وإنما تستمد خصالها فقط من خلال وضعها كخادم للكنيسة ، كانت تبدو رأيا فارغا وخاليا من المضمون فى عالم لم يكن به خط واضح يفصل بين الكنيسة والدولة ، ولكن جريجورى السابع هو الذى تمكن من إحياء هذه النظرة الأوغسطينية السياسية فى أكمل وأعمق صيغة ، حينما قال فى خطابه إلى هرمان الميتزى : «إن السلطة السياسية فى أصلها من خلق البلطجية والقتلة ، وإن الدولة ظلت تحمل طابع قابيل الذى قتل أخاه» . وإذ استمر جريجورى على نفس

الخط الذى سار عليه أوغسطين، فإنه توصل إلى استنتاج مفاده «أن السلطة الشرعية الوحيدة فى العالم هى سلطة القساوسة، ولا سيما أسقف روما باعتباره نائب المسيح على الأرض، فأولئك الذين يخضعون لهذه السلطة التى أرستها السماء هم فقط الذين يمكنهم أن يأملوا فى أن تضمهم مدينة الرب»[١٩].

وفى سنة ١٠٧٥ كان الإمبراطور الألمانى هو أقوى حاكم فى أوروپا، أو على الأقل فى مناطق شرق نورماندى. ومع هذا فإن البابا جريجورى السابع ـ الذى كان قد انطلق فى سبيل تطبيق برنامجه ـ لم يتورع عن أن يطلب من الملك الألمانى فوراً أن يوقف نظام التقليد العلمانى الذى كان يتيح له فرصة التحكم فى تعيين كبار رجال الكنيسة فى مملكته، وهدد البابا بخلع الإمبراطور إذا لم يمتثل للمرسوم الذى أصدره. وعندما تمرد الإمبراطور هنرى الرابع على الكنيسة أصدر البابا قراراً بحرمانه، فاضطر سنة ١٠٧٧ أن يذهب إلى قرية / قلعة كانوسا، حيث كان البابا، وأن يقف على بابه ثلاثة أيام قبل أن يسمح له بالمثول بين يديه ويظفر بالصفح عنه[٢٠].

وفى هذا المشهد بدا التحول عاصفا، فبدلا من قول المسيح «مملكتى ليست فى هذا العالم»، ومن رفضه أن يتولى قسمة ميراث، ومن جلوسه على الأرض لغسل أقدام المصابين بالجذام.. أصبح خليفته على الكرسى الرسولى يحكم ممالك العالم ويرأس الملوك ويطالب الجميع بتقبيل قدميه!!. لقد انقلبت المسيحية على الروحانية المفرطة لصالح المادية الصارمة، وتحولت عن الزهد المتقشف إلى الطمع الجارف، وتحركت بعيدا عن مملكة السماء نحو مملكة الأرض، وقد كان الأمر كله محض تفسير لحواريين، أو تأويل لآباء الكنيسة، ومن ثم فهو عمل التاريخ الذى لعب دوره كاملا فى تطور المسيحية من قمة التسامح واللاعنف، إلى ذروة السيطرة فى الداخل، والعدوانية فى الخارج كما بدى الأمر سريعا فى الحروب الصليبية ضد العالم الإسلامى، بعد واقعة كانوسا بأقل من عقدين، أو كما سيكون عليه الأمر بعد واقعة كانوسا بخمسة قرون، فى حروب الإصلاح الدينى التى طحنت أوروپا مطلع العصور الحديثة. ولا نذكر هنا الحروب الاستعمارية الأوروپية ضد العالم أجمع وصولا إلى الحربين العالميتين؛ لأننا نعدهما حروب الحداثة لا المسيحية.

* **وأما الإسلام:** فتتمثل عبقريته الخاصة فى جمعه التوفيقى بين الدين والدنيا، وقد نشد الإسلام تجسيد هذه العبقرية فى زمانه، حيث ظهر مع تداعى ملك الرومان، وزوال سلطان الشرائع الإسرائيلية، وكان ظهوره بين قبائل على الفطرة لا يمكن أن تترك بغير تشريع فى أمور الدنيا والدين. وخلافًا لعيسى، لم يتمتع محمد برفاهية الميلاد فى «عالم يسوده السلام». وبينما كانت رحلات القديس بولس التبشيرية الطويلة تتم فى ظل السلام الذى كانت توفره الإمبراطورية الرومانية التى كانت تفرض نوعا من السلام والأمن الاجتماعى ولو بطرق وحشية، كان دم الشخص العربى الذى لم تكن تتوفر له الحماية «القبلية» محلا فى الطريق. وفى البداية، كان محمد ﷺ يصر على أنه غير ذى دور سياسى، رغم أنه ـ مثله مثل الأنبياء اليهود ـ كان يبشر برسالة للعدالة الاجتماعية، لكنه حينما دُعى للهجرة إلى المدينة بدأ يكون فكرة عن مثال لوحدة عربية لا تتحارب فى ظلها القبائل بل تتوحد فى شكل مجتمعى جديد، أى أنه فى تلك الآونة كانت هناك حاجة ملحة لحل سياسى جديد (٢١).

السياسة إذن لها أهميتها المبدئية فى الإسلام؛ لأن المشروع الإسلامى هو محاولة لخلاص التاريخ من الانحطاط والفوضى الحتمية التى تنجم عن غياب قوانين العدالة والمساواة. ومن ثم فإن إصرار القرآن على حق محاربة الشر والظلم فى قوله جل شأنه: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ (٣٩) وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى: ٣٩ ـ ٤٠) ليس من قبيل التدين بمعناه الضيق، أو من سمات الدين المجرد الذى يحبذ مبادئ اللاعنف واللامقاومة التى تظهر بشكل متماثل فى تعاليم عيسى، وفى الفكر الدينى الهندى التى نجد لها امتداداً عند غاندى فى «الستياجراها»، وهى أسلوب للنضال عن طريق اللاعنف والعصيان المدنى(٢٢)، بل هو من ضرورات «الدين الشامل» الذى لا يكتفى بتقرير مبادئ أخلاقية، ثم الانسحاب من التاريخ، وإنما يضع قواعد اجتماعية، وسننًا سياسية لمواجهة الفوضى والعبثية والشر والطغيان، ومن ثم يقر القرآن القتال، بل يأمر به لتحقيق العدل بدلاً من الرضوخ للمعاناة والظلم، فيقول جل شأنه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦).

ومن هذه الناحية نجد شبها بين محمد ﷺ وبين موسى «النبى المجاهد»، وليس عيسى «النبى الزاهد»، ولو أن الرسول أخذ بمبدأ عيسى المفرط فى السلم ما كان الإسلام تعدى المدينة، ولا دخلت فيه مكة، ولا توحدت القبائل العربية فى أمة تحت لوائه، ولا تكونت ـ فيما بعد ـ الإمبراطورية الإسلامية، ولما أصبح دينا عالميا. ومن ثم فعندما يطرح الجهاد الإسلامى على أنه المقابل الإسلامى للحروب الصليبية، ويُنظر إلى اللفظين على أنهما مترادفان، كما يقول هنتنجتون: «مفهوم (الجهاد) و(الصليب) المتوازيان لا يشبهان بعضهما الآخر فقط، وإنما يميزان العقيدتين عن الأديان العالمية الأخرى» (٢٣). فليس ذلك إلا من قبيل القياس الخطأ. ولعل تشابها ظاهريّا يجمعهما من زاوية أن كليهما أعلن وشُن على أنه حرب مقدسة من أجل نشر العقيدة الصحيحة. ولكن ثمة تناقض أصيل بينهما، فالحروب الصليبية تعد تطوراً متأخراً فى التاريخ المسيحى، وابتعاداً جوهريّا عن القيم المسيحية المثالية كما جاءت فى الأناجيل. أما الجهاد الإسلامى، فقد كان بنيويّا فى صلب دين عالمى شامل يسعى إلى إعادة تأسيس التاريخ. ومن ثم نجد أن أعنف نزعات القتل والحرب نتجت عن المسيحية فى تطورها التاريخى بغض النظر عن نصوصها المثالية، أو دعوة نبيها الروحية، فالمسيرة التاريخية للمسيحية تبدو بمثابة انحراف عن أصل نقى، بعكس الجهاد الإسلامى الذى مثل تجسيدا واقعيّا مباشرا لأصل لا يتمتع ربما بالروحانية المسيحية المفرطة، وإنما بالشمول والواقعية.

وربما يفسر هذا الفهم الطابع البراجماتى للجماعة المسيحية الأولى، والتى لم تلجأ إلى السلم إنكاراً للحرب، بل لأنها لم تكن فى طاقتها، وما كانت بقادرة عليها، ذلك أن العالم المسيحى قد فقد أراضى شاسعة لصالح الحكم الإسلامى، ومع ذلك كانت الحروب الصليبية متأخرة جدّا، إذ لم تبدأ إلا فى اللحظة التى ظنت فيها أوروبا المسيحية أنها قادرة على النيل من عالم الإسلام، رغم أن هذا العالم كان قد توقف عن الفتح والتمدد قبل ذلك بقرنين على الأقل، فالمسيحيون إذن ـ ولا نقول المسيحية ـ حاربوا لا عن تصور رسالى عميق، ولا عن رغبة فى التصدى لما تصوروه عدوانا عليهم، بل حاربوا حينما تصوروا قدرتهم على العدوان، من دون أن يحرموا أنفسهم من رفع لافتات أخلاقية دينية أو فلسفية لعدوانهم سواء فى زمن الحرب

الصليبية عندما كان الدين فاعلا، أو فى زمن الحداثة عندما صارت دعوى تحضير العالم جاذبة.

ومن وجهة النظر التاريخية البحتة نجد أن كلتا الديانتين قد حاربتا، وتحاربتا، ولكن بينما حارب المسلمون من موقف مبدئى توازنى، وإن وصفه برنارد لويس بأنه: «أكثر براجماتية عن الإنجيل فى نظرته للعلاقات بين المجتمع والدولة» وأرجعه إلى «المشاركة السياسية والعسكرية لمؤسسه». ورآه: «أقرب لما ورد فى الأسفار الأولى من العهد القديم، وإلى مذهب ضرب العماليق بشدة منه إلى مواقف الأنبياء والأناجيل، إذ لم يؤمر المسلمون بأن يديروا خدهم الآخر ولا هم يتوقعون أن يحرثوا الأرض بسيوفهم أو يحيلوا سهامهم إلى مناجل يزرعون بها الأرض» (اليشع ٢ : ٤)[٢٤] فإن المسيحيين قد حاربوا أيضا وإنما ضد روح دينهم، فما أمر به المسيحيون من ذلك كله لم يمنعهم - فى الحقيقة - من شن سلسلة من الحروب الدينية الدامية داخل العالم المسيحى، ومن شن الحروب العدوانية فى الخارج. وهذا الفهم هو ما يعترف به صامويل هنتنجتون - ولو على نحو عرضى - قائلا: «الإسلام منذ البداية انتشر بالفتح، والمسيحية كانت تفعل نفس الشىء عند وجود الفرصة»[٢٥].

ذلك موقف الإسلام التوازنى، والذى كان حاضرا منذ البداية سواء فى النصوص المقدسة، أو فى حياة النبى وأفعال صحابته وخلفائه الأولين، يتجاوز حقيقة وفعلا مجرد وصف «البراجماتية» بدلالته الضيقة لدى لويس إلى فلك «الواقعية والشمول» اللتين تسمان الروح الإسلامى تجاوزا لروحانية المسيح، ودموية الأنبياء اليهود فى آن، حيث اشتبك محمد ﷺ مع الواقع العربى الوثنى هادفا إلى تغييره، وبدلا من أن يكون الإسلام دينا سلبيًّا، أو يكون محمد نبيًّا زاهدا، صوفيًّا، منعزلا يقصر إيمانه على نفسه، ويبقى خلاصه شأنا لذاته، ويدير الخد الآخر للظالمين، كان هو الدين الذى قاتل الطغيان والظلم والشرك لكى يصلح مسار التاريخ نحو الأفضل، ويحقق الخلاص للجميع.

والعجيب هنا أن يطلب المفكرون الغربيون من رسول الإسلام أن يظل بمكة، ويتقبل اضطهاد قريش وظلمها له ولأتباعه؛ لأن صاحب الدين والداعى له فى رأيهم ينبغى أن يتحمل إلى أقصى حد الاضطهاد والظلم والأذى الشديد، وأن يصبر كما

صبر عيسى متحملا الآلام إلى النهاية دون أن ينتصر دينه فى حياته، ولكن بالصدفة وبعد رحيله عن طريق بولس وأصحابه، وبثمن فادح دفعته العقيدة، بينما انتصر محمد فى حياته، وأخرج العرب بالإسلام من حياة قبلية وثنية إلى حياة أمة مجتمعة آمنت بوحدانية الله ووحدة الضمير الإنسانى، ومضت عن إيمان لا يماثله إيمان فى إبلاغه إلى كل الأمم والشعوب فى كل الأنحاء والبقاع فى العالم.

أما الأعجب فهو وصف هذا الدور الحضارى الإنسانى لمحمد ﷺ بالدموية، ووصم الإسلام بالعنف، كدين تخلى عن الروحانية الحقة فى مواجهة الوثنية المكية، وكأن الوثنية الجاهلية، والطغيان المكى اللذين كانا سائدين فى القرن السابع الميلادى يشكلان الوضع الإنسانى الأفضل والأكثر تسامحا، إلى الدرجة التى تدفع الذاكرة الغربية إلى التحسر عليه، فمثل هذا الاعتقاد ولا شك ليس إلا تشويها للحقيقة التاريخية، ولا تبرره سوى النرجسية الثقافية الغربية.

ثانيا: الإسقاط النفسى على الرسول الكريم ﷺ والإسلام

ثمة تفسير آخر نفسى لرؤية الغربيين لشخص الرسول الكريم وللإسلام، ولظاهرة الجهاد على الخصوص، جوهره الرغبة فى الإسقاط عليهما، أى رمى محمد والإسلام بأوجه القصور الأساسية فى الديانة المسيحية، أو الثقافة الغربية على مر العصور. فإزاء النجاح الساحق للرسول الكريم فى تبليغ الرسالة وتأسيس الأمة المسلمة فى حياته، عكس المسيح الذى لم يشهد ذلك الانتصار فى حياته، ولم يتمكن من تأسيس أية أمة أو شريعة راسخة، لجأ الوعى الأوروبى القروسطوى إلى تكذيبه وتسفيهه جملة، والزعم بأنه: «كان ساحراً دبر معجزات زائفة حتى يخدع العرب السذج ويدمر الكنيسة فى أفريقيا والشرق الأوسط» وزعم فيما زُعم: «أن رجلا يدعى سيرجيوس كان راهبا ثم أصبح مارقا ومن ثم أرغم على الفرار من بلدان المسيحية، وكان ذلك ما ينبغى له أن يفعل، ومن ثم ذهب إلى بلاد العرب وقابل محمدا ولقنه أصول الصورة المشوهة للمسيحية التى أتى بها. وتتحدث إحدى الحكايات ـ مثلا ـ عن ثور أبيض نشر الذعر بين السكان ثم ظهر آخر الأمر، وكان القرآن يتراقص فى الهواء بين قرنيه باعتبار ذلك من المعجزات. وقيل أيضا إن محمدا

قام بتدريب حمامة على التقاط حبات البازلاء من أذنيه حتى يبدو للرائى كأن روح القدس تتنزل عليه وتهمس له بالوحى. وهنا تعترف المؤرخة البريطانية للأديان كارين أرمسترونج بأن: «المسيحيين الغربيين لم يجدوا سبيلا إلى تفسير الرؤية الدينية الرائعة والمقنعة التى أتى بها محمد، وإلى تبرير سر نجاحها إلا بإنكار الوحى، ومن ثم نفى وجود مصدر مستقل لها، مما يعنى أن الإسلام لا يعدو مجرد فرقة خارجة على المسيحية»(٢٦).

واستكمالا لهذه الرؤية، وفيما يبدو إسقاطا نفسيًا لحقيقة الأصل أو الجذر اليهودى للمسيحية على الإسلام، ثمة نظرية وضعها «باتريكا كرونى ـ Patricia crone» و«ميشيل كوك ـ Michael cook»، اعتمادا على مصادر يهودية ونصرانية، تحاول أن ترسم للإسلام صورة جديدة تماما، لا يصبح معها هرطقة مسيحية، بل حركة انفصالية عن اليهودية، كما كانت المسيحية بالضبط، إذ يرى كرونى وكوك: «أن الإسلام ظهر كحلقة اتصال لحركة تبشير يهودية مع العرب أحفاد إبراهيم عليه السلام من هاجر. وهدف «دين إبراهيم» إلى ربط العرب أو الهاجريين باليهود. وكان المسلمون فى بادئ الأمر معادين للنصرانية، ولكنهم فيما بعد اتخذوا موقفا وديًا مع النصرانية؛ لأنهم حاولوا الانفصال عن اليهود وتحقيق الاستقلال الذاتى»(٢٧).

وإزاء تطور دراسات نقد الكتاب المقدس بعهديه، وفى مواجهة نمو الإدراك الذى بلغ درجة اليقين العلمى بأن الكتاب المقدس بعهديه ـ القديم والجديد ـ لم يوضع فى الزمن المعروف، ولا على النحو التقليدى الذى كان الإيمان التقليدى بهما قد ترسخ، نمت فى العقل الغربى رغبة الإسقاط على القرآن الكريم، فانحاز المؤلفان السابقان نفسهما ـ كرونى وكوك ـ إلى النظرية التى وضعها «جون فانسبروج ـ John wansbroug» والتى تقول بأن القرآن الكريم فى شكله الحالى لم يتكون قبل نهاية القرن السابع الميلادى، وأنه لم يجمع فى عصر الخليفة عثمان رضى الله عنه (٦٤٤ ـ ٦٥٦) كما هو متفق عليه الآن وباستمرار فى البحث الغربى على أثر التراث الإسلامى، بل جمع من أجزاء متناثرة متأخرة عن ذلك الوقت بكثير. الأمر الذى أتاح لهم تصور أن «القرآن الكريم» ورد متطورا، وأنه نتاج تفسير متأخر(٢٨).

وأما اتهام الإسلام بالعنف، فقد زادت حدته مع الحروب الصليبية، وحينما شعر المسيحيون أنفسهم بأنهم صاروا أصحاب دين عدوانى، بمعنى أن تفاصيل هذا الاتهام تعكس بواعث قلقهم على هويتهم التى كانت قد بدأت تظهر فى شكل جديد وعنيف ضد الطابع العام الذى عرفوا به، أو رأوا أنفسهم من خلاله، ومن ثم فالوصمة التى ألحقوها بالإسلام باعتباره «دين السيف» نشأت حسب كارين أرمسترونج: «فى فترة لابد أن المسيحيين فيها أحسوا بقلق دفين إزاء الصورة العدوانية التى اتخذتها عقيدتهم، وهى صورة لا علاقة لها برسالة الدعوة إلى السلم التى جاء بها المسيح» (٢٩).

وثمة اتهام آخر شائع قديم ومتجدد بحظر مناقشة «العقيدة»، «حيث إن المسلمين لم يكن مسموحا لهم بمناقشة الدين مناقشة حرة فى الإمبراطورية الإسلامية». وهذا الاتهام مركب فى الحقيقة؛ لأنه يعنى الحرية الدينية، وحرية الفكر فى الوقت نفسه.

وفيما يخص الحرية الدينية، فإن منطوق الاتهام نفسه «العقيدة» معرفا بـ«ال» إنما يمثل إسقاطا نفسيا مباشرا، بقدر ما يمثل خطأ أوليا أو قبليًا بلغة المنطق .. لماذا؟. لأنه ينطلق من قاعدة أن هناك عقيدة رسمية «كاثوليكية» أو صحيحة «أرثوذكسية» تصوغ قواعدها جهة ما دون المؤمنين جميعا «الكنيسة»، وتضطلع برعايتها ومراقبة المؤمنين بها، باعتبارها وكيلة للإله «المسيح» على الأرض، حتى لا ينحرف إيمانهم عنها. وهذه بلا شك قضية مسيحية برمتها لا إسلامية، إذ لا توجد فى الإسلام عقيدة لها طابع تحكمى تفرض نفسها على المسلمين دون عقائد أخرى، فالعقيدة فى الإسلام واحدة، جوهرها التوحيد المطلق، ولا توجد بالإسلام عقائد معارضة، كاليعقوبية أو النسطورية أو الآريوسية فى المسيحية. كما لا توجد كتب محرمة لأنها معارضة للأناجيل الصحيحة، مثل أناجيل العبرانيين والمصريين، والناصريين، وبرنابا وغيرها. وكذلك لا توجد تلك السلطة الكهنوتية التى تحدد معاييرها الخاصة للخطأوالصواب، فالضمير فى الإسلام هو ذلك المعيار النهائى للأعمال لا الكنيسة، فلا طقوس اعتراف أو توبة أو تعميد ينهض بها أحد «رجل دين» لأحد من «المؤمنين» لأن رجل الدين فى الإسلام لا يعدو كونه فقيها، له فقط حق التعليم أو التفسير وليس الرقابة على الإيمان؛ لأن الكتاب المقدس فى الإسلام وهو القرآن يقرؤه

الجميع ولا احتكار لقراءته أو تأويله بشرط وحيد «موضوعى» وهو العلم بأساليب البيان، وليس بشرط «تحكمى» هو الانتماء للسلك الكهنوتى. ومن ثم فجميع هذه المصطلحات والمفاهيم من قبيل «العقيدة الصحيحة» فى مقابل «الهرطقة»، و«الكتب المقدسة» فى مواجهة «الكتب المزورة»، «ورجل الدين / الكهنوت» فى مقابل «المؤمن العادى»، و«عصمة البابا» فى مقابل «إنسان الخطيئة الأولى» غريبة على الفضاء الفكرى للإسلام من الأصل، ومن ثم فهى خطأ منطقيًا، ولا يحتاج الباحث لتقصيها تاريخيًا إن كانت قد وقعت أم لا. بعكس تاريخ المسيحية، خصوصا قبل الإصلاح الدينى، والذى يحفل بمثل هذه المفاهيم وما ولدته من تشوهات للإيمان، وابتزاز للإنسان ليس أقله صكوك الغفران، وانقسامات فى الكنيسة نفسها، لم يكن أولها الخلاف بين الكاثوليكية والأرثوذكسية حول علاقة الروح القدس بالابن والأب، والذى تنامى حتى تكرس نهائيًا، منذ عام ١٠٥٤م، وإن كان أهمها الانقسام الأشهر بين البروتستانتية والكاثوليكية، ناهيك عن التاريخ الطويل الذى يصعب حصره فى كتاب واحد للهرطقة المسيحية.

وفى هذا السياق، فإن من أوقف الجدل حول العقيدة، سعيا إلى تثبيت عقيدة صحيحة، إنما هى أوروبا المسيحية، التى صاغت ـ برعاية الإمبراطور قسطنطين ـ العقيدة الإثناسيوسية ـ نسبة إلى إثناسيوس بابا الإسكندرية فى ذلك الوقت ـ والتى نتوقف عندها فى الباب التالى، ضد الآريوسية فى مجمع خلقيدونية ٣٢٥م، ثم أخذت تدافع عنها فى مجمع «القسطنطينية» عام ٣٨٧م، إلى أن تم تحريم الجدل حولها منذ مجمع أفسس عام ٤٣١م الذى صاغ العقيدة الرسمية، وحدد الأناجيل الصحيحة بشكل نهائى، واعتبر ما عداها باطلا. وقد كان ذلك قبل ظهور الإسلام نفسه بنحو ثلاثة قرون، فمن إذن الذى أوقف الجدل حول العقيدة، وأى عقيدة تلك التى تحتكرها سلطة كهنوتية تدافع عنها وتملك إيقاف الجدل حولها.

وأما فيما يخص حرية الفكر، فإن القضية تخرج عن مجال المنطق، وتصبح فى نطاق التاريخ. وهنا نعترف بأن بعض أحداث التاريخ الإسلامى قد وشت بالتضييق على حرية الفكر، فقد وقع ابن حنبل الفقيه السنى فى محنة «خلق القرآن» وهى قضية فكرية / كلامية، تأثرت بالميول السياسية. كما تعرض السهروردى، والحلاج

للاتهام بالإلحاد، بل وتعرض ابن رشد للتضييق عليه بسبب بعض أفكاره ذات المنزع الأرسطي، وخصوصا مبدأ ثنائية الحقيقة. ومن المؤكد أن هناك غيرهم قليلين أو كثيرين قد تعرضوا للتضييق الفكرى، والاغتيال المعنوى، وربما البدنى، فى المجتمعات العربية والإسلامية، وإلى اليوم. ولكن ثمة اعتراضان أساسيان يتوجب التقدم بهما فى هذا السياق:

الاعتراض الأول: هو أن جميع تلك التضييقات الفكرية لم تخلط بين الدين والفكر أو العلم، بل ظل العلماء مبجلين طيلة التاريخ الإسلامى الزاهر، أى فى عصر فتوة الإسلام. وربما دار صراع بين الدين والسياسة، ولكن لم تكن هناك قط معركة صفرية بين الدين والعلم، بعكس ما كان فى تاريخ الاضطهاد الكنسى حيث تمت التسوية بين كل الخارجين على العقيدة الكاثوليكية، وكان آريوس رجل الدين، مثل برونو، وكبلر، وجاليليو من رجال العلم، وروسو، وفولتير من رجال الفكر، فالجميع كانوا سواء، طالما كانوا خارجين على الخط العام للعقيدة الكاثوليكية. ويبدو مثيرا هنا أن هذا التضييق والخلط قد استمر حتى القرن العشرين: «حيث بلغ عدد الكتب التى حظر الفاتيكان قراءتها على الكاثوليك بقرار صدر عام ١٩٢٩ خمسة آلاف كتاب منها جميع مؤلفات (مترلينك) و(إميل زولا) وأكثر مؤلفات (رينان) و(روسو) و(دوما الأب) و(دوما الابن) و(ديكارت) و(لامنيه) و(فيكتور هوغو) و(تين) ورسائل إقليمية لـ(باسكال) . . . وفى إطار هذا التقليد سارت جامعات وكليات منها كلية اللاهوت التى أدانت سنة ١٧٨٥ فى فرنسا آثار (مارمونتيل) لأنه دعا إلى التسامح فى إحدى رواياته، وأيدت هذه الكلية بشدة التدابير التى اتخذتها السلطة لكبح جماح الفكر الحر. وقد اتهم الشاب النبيل (دى لابار) بأنه لم يؤد التحية لموكب دينى وبأنه قرأ كتبًا سيئة مثل «المعجم الفلسفى» فانتزعوا لسانه أولاً، ثم قطعوا رأسه وأحرقوا جسده»[٣٠].

وأما **الاعتراض الثانى**: فهو أن جميع تلك التضييقات الفكرية كانت فردية وبتحريض من المجتمع الثقافى نفسه أحيانا، ولدوافع سياسية فى الغالب، ولم تقم عليه سلطة كهنوتية تمارس عملها باسم «الإسلام»، وذلك على منوال الدور المنظم الذى لعبته الكنيسة فى هذا السياق باسم «المسيحية» و«الإيمان»، وأسست من أجله

«محاكم التفتيش» التى بدأت الدعوة إليها ضد الهرطقة منذ (بطرس التقى / المبجل) فى عام ١٠٢٢ حينما دعا إلى «إحراق الهراطقة متفقًا مع جمعية من الأساقفة والبارونات. وحيث جرت فى الحرب ضد الألبيجوزايين مجازر رهيبة لم توفر فيها النساء والأطفال. وقد جندت الكنيسة أصحاب السلطة الزمنية لتنفيذ إرادتها، وفرضت على كل إنسان إعلام ديوان التحقيق ـ أى محكمة التفتيش ـ بما يترامى إلى سمعه من شأن الملاحدة فرفعت التجسس ـ حتى فى نطاق الأسرة الواحدة ـ إلى مرتبة الواجب الدينى، ولم يكن المتهم بريئًا حتى تثبت إدانته، بل اعتبر كل متهم مذنبًا حتى تثبت براءته، وكان قاضيه هو المدعى عليه، وكل من تقدم للشهادة ضده قبلت شهادته ولو كان من أرباب السوابق»(٣١)؛ وذلك لأن المبدأ الذى اعتنقته محكمة التفتيش يقول: «لأن يدان مائة برىء زورًا وبهتانًا خير من أن يهرب من العقاب مذنب واحد». ومن أسهم فى تقديم الوقود الذى يحرق به الملحد استحق المغفرة. وكان القاضى الكنسى يعلن أن السجين ملحد لا أمل فى توبته، ثم يسلمه إلى السلطة الزمنية، ويلتمس منها التزام الرحمة فى معاقبته، وهو يعلم أن لا مناص لهذه السلطة من إعدامه خلال ستة أيام إذا شاءت ألا تتهم بترويج الإلحاد (٣٢).

ولعل أحد أهم الإسقاطات النفسية على الرسول الكريم كانت إبان عصر التنوير، وفى موازاة نمو العقلانية الأوروبية، حيث برزت أسطورة أخرى تسقط الواقع الأوروبى ـ الذى نما فيه العقل وانكمش الدين ـ على محمد ﷺ فتمنحه قيمته التاريخية كـ«مصلح اجتماعى» ولكنها تشكك فى صدق نبوته إذ تصوره على أنه رجل حكيم من رجال التشريع العقلانى. وقد نشر الكونت هنرى دى بولانييه كتابه «حياة محمد» فى باريس عام ١٧٣٠م ولندن عام ١٧٣١م، والذى يصور النبى فى صورة المبشر بعصر العقل، فقال: «إن الإسلام يختلف عن المسيحية فى أنه تراث «طبيعى» أى غير منزل، وإن ذلك مصدر روعته» (٣٣). وذلك بطبيعة الحال وهم من الأوهام. فلم يكن محمد ـ قطعًا ـ ممن اهتدوا بالعقل وحده إلى وجود الله، وإن كانت نبوته قد خلصت الدين من الأسطورة والسحر، وفرغته لمهمته الكبرى فى توجيه الضمير وإلهام العقل.

وهنا ترسم مؤرخة الأديان كارين أرمسترونج صورة دالة على حالة الشيزوفرينيا الثقافية التى أصابت الوعى الغربى الحديث فى موقفه من محمد ﷺ، والإسلام يبرز

فيها الإمبراطور «الرومانى المقدس» فريدريك الثانى، وشاعر النهضة الإيطالى الكبير دانتى فتقول: «كان الإمبراطور الرومانى فردريك الثانى محبّا للإسلام، وكان يجد من الانتماء النفسى الحقيقى فى العالم الإسلامى أكثر مما يجده فى أوروبا المسيحية، ولكنه كان ـ على ذلك ـ لا يكف عن قتل المسلمين وترحيلهم من بلده صقلية. والغريب أنه فى الوقت الذى انقض فيه المسيحيون على المسلمين يذبحونهم فى الشرق الأدنى كان آخرون يجلسون لتلقى العلم عند أقدام علماء المسلمين فى إسبانيا، وكان العلماء المسيحيون واليهود والمستعربون يتعاونون فى مشروع ترجمة جبار لنقل معارف العالم الإسلامى إلى الغرب واستعادة الحكمة الكلاسيكية القديمة التى فقدتها أوروبا فى العصور المظلمة، وكان الفيلسوفان المسلمان ابن سينا وابن رشد يحظيان بالتبجيل باعتبارهما من نجوم الفكر الساطعة، ولو أن الجمهور كان يواجه صعوبة متزايدة فى تقبل كونهما من المسلمين. وقد وجدت المشكلة أبلغ تعبير عنها فى ملحمة الكوميديا الإلهية لدانتى، التى تصورهما ـ أى ابن سينا، وابن رشد ـ فى البرزخ «أى فى الأعراف» مع فضلاء الوثنيين الذين أرسوا أسس الثقافة الفكرية وأعانوا الغرب على اكتسابها، مثل إقليدس وبطليموس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ولكن دانتى يصور محمدا فى الفلك الثامن للجحيم، مع أرباب الفتنة التى أحدثت الانشقاق الدينى، ويصوره فى عذاب مهين»! (٣٤).

ولعلى أزعم هنا بأن الموقف الغربى من الإسلام ونبيه لا يزال أسيرا لحالة الفصام هذه حتى اليوم، حيث تلهو الكتب وبرامج التليفزيون بإبراز عناوين مثل «حنق الإسلام»، و«سيف الإسلام»، و«الحنق المقدس»، و«الرعب المقدس» وخاصة منذ الثورة الإيرانية فى وصف حال العالم الإسلامى المعاصر، وجميعها أوصاف لا تجد من الحوادث ما يبررها اللهم سوى أحداث ١١ سبتمبر بفرض أن القاعدة هى الفاعل، بينما تحتل الولايات المتحدة فعلا عدة بلدان إسلامية فى الوقت نفسه، فهى فى العراق تقوم بعملية تدمير تكاد تقوده إلى التفكك، وهى فى أفغانستان للسيطرة على نفط وسط آسيا، وهى فى الخليج العربى تهدد بشن الحرب ضد إيران لأنها تجرأت على امتلاك تكنولوجيا نووية لم يثبت قطعيّا هدفها العسكرى، بينما تسمح ـ والغرب من خلفها ـ لإسرائيل بامتلاك ثالث أكبر ترسانة نووية فى العالم، وتكسير عظام الفلسطينيين، وحرق الوطن اللبنانى، والمفارقة أن ذلك كله يتم بذريعة

«محاربة الإرهاب» ! . التى لا تعدو فى هذا السياق مجرد إسقاط ذرائعى على الإسلام يغطى على إرهاب الدولة الإسرائيلية ، وعنصرية السياسة الأمريكية ، بعدما سيطرت عليها التوجهات اليمينية ، بجذورها الراسخة فى الصهيونية المسيحية .

ثالثا: ذبول الحس التاريخى

لا نستطيع فهم أغلب النقد الموجه إلى الجهاد فى الإسلام إلا بكونه نابعا من نزعة التمركز فى الفكر الغربى الحديث ، والتى نمت ـ كما أسلفنا ـ منذ القرن الثامن عشر ، وبلغت أوجها فى نهاية القرن التاسع عشر ، وبداية القرن العشرين وصارت تحاكم التاريخ كله بمعاييرها هى ، وتقيس الآخر ـ كل آخر ـ إلى ذاتها ، فكان نصيب الإسلام أن يحاكم بمعايير القرن العشرين ادعاء بالحكمة على التاريخ وبأثر رجعى . وذلك من دون إدراك عميق لدور البيئة التاريخية فى الحكم على مدى تقدمية الأفكار والأديان والمواقف ، والأدوار .

وهنا يجب التوقف عند لحظة تحول كبير يمكن وصفه بـ «الهيكلى» أو «البنيوى» فى مسار حركة التاريخ بين مرحلتين متمايزتين تفصل بينهما لحظة انبثاق الحداثة كمشروع تاريخى مركب وشامل أحدث تغيراً حاسمًا فيما يتعلق بمفردات البيئة التاريخية ، وفى طبيعة الإرادات الفاعلة فيها إلى درجة شكلت نمطًا جديداً من الذكاء التاريخى وهو «الذكاء الخطى» بديلا عن «الذكاء الدائرى» .

ففى **المرحلة الأولى** الممتدة فى عصور طويلة سابقة للحداثة ، وعلى تباين هذه العصور فيما بينها ، ساد ذكاء **«دائرى»** تمحورت خلاله مكونات البيئة التاريخية حول الفرد الحاكم ، أو الأسرة / البيت الحاكم ، أو الفكرة الملهمة الحاشدة وخاصة الدين ، فكان لهذا الثلاثى بالأساس القدرة الفائقة على تغيير العالم . وفى العصر الكلاسيكى الممتد ـ حيث بنية المجتمعات بسيطة وتخلو من التعقيد أو التركيب ـ كانت عملية الصعود نحو الحضارة يمكن أن تتحقق للجماعة الإنسانية فى مدى زمنى قصير نسبيّا ؛ لأن الإرادة تكون هى الأكثر محورية وتأثيرا فى هذه العملية ، سواء كانت ناجمة عن وعى فرد/ ملك أو عائلة ملكية ، أو عن إلهام عقيدة دينية كبرى أو فكرة قومية محفزة . ذلك أن التصميم والتوحد حول فكرة أو خلف هدف

كانا يكفلان إنجازه، ومن ثم فإن معيار المقارنة بين الأمم والجماعات الإنسانية فى عالم تقليدى رعوى أو زراعى، وفى ظل بنية تاريخية بسيطة ومتشابهة هو ـ بالأساس ـ قدرتها على التوحد وإصرارها على الإنجاز.

وقد تشكلت عمليات الصعود الحضارى، والنمو الإمبراطورى بفعل آلية الحرب بالأساس، بما تضمنه من توسع فى الأرض، واستيلاء على الموارد الاقتصادية الزراعية أو الرعوية، والتى بها يتم تدعيم الجيوش والإنفاق عليها، بقصد مزيد من التوسع، وهكذا دواليك. وإزاء هذه الطبيعة غير البنيوية لمكونات البيئة التاريخية تميزت آليات عملها وأنماط تأثيرها بعدم الاستمرارية، وسرعة التحول، وبالانقلابية الجذرية، وخصوصا عندما كان الحافز على التوسع السياسى هو إرادة الفرد أو العائلة، فالفاعلون فى حالة تبدل سريع بين قوة وضعف لأنهم يفعلون باعتبارهم أفرادًا، أو أسرًا؛ ولذا فهم ينزلون إرادتهم على التاريخ بشكل مباشر يؤثر سريعًا، وينتهى أثره سريعًا أيضًا دون قدرة على صياغة أبنية تاريخية يمارسون فعلهم من داخلها وتكون قادرة على الاحتفاظ بمقومات هذا الفعل إلى مدى طويل وعلى نحو مؤثر، إذ هم محكومون بالعمر البشرى.

وبالطبع ثمة فروق هنا بين الأفراد، وبين الأسر الملكية، وبين الأديان الملهمة، فمنها من وما يطول تأثيره، ومنها من وما يقصر تأثيره، ومنها ما ينتهى تأثيره تماما، ومنها ما يترك أثرا قابلا للإحياء، وهكذا.

وكذلك كان ثمة فوارق بين الأديان، فبعضها كان قادرا على تعبئة أقوام وحشدها معًا، وبعضها الآخر كان حافزًا إلى تمزيق الجماعة الواحدة بين فرق وشيع. فمثلا، تعذبت المسيحية من روما قبل قسطنطين، كما تعذبت روما بالمسيحية بعده. وفى المقابل اجتمعت قبائل العرب على ما كان بينها من ثارات حول الإسلام، وما هى إلا سنوات قلائل حتى تحول بدو العرب إلى فاتحين متحضرين أصحاب رسالة خرجوا لينشروها فى العالمين. غير أن السمة البارزة لهذا النمط من الذكاء التاريخى الحلقى والتى تبقى عامة ومجردة تكمن فى أولوية الإرادة، وسرعة التغير، كنتيجة لهشاشة البنى التاريخية التقليدية.

ومن ثم يمكننا فهم كيف استغرقت الحضارة العربية أقل من القرن بين السابع والثامن الميلاديين فى نهاية العصر الكلاسيكى، وبداية العصر الوسيط، حتى تتمكن

من ريادة الحضارة العالمية بإلهام الإسلام كعقيدة كبرى ملهمة أينعت طويلا وهيمنت كثيرا، وكانت هى الحضارة الوحيدة فى التاريخ - منذ الإسكندر المقدونى على الأقل - التى تمكنت من أن تضع الغرب/ الأوروبى/ المسيحى فى حجمه وأن تغلق عليه حدوده، وأن تجعله لا ينام إلا مرتعدا، ولا يصحو إلا قلقا لنحو أربعة قرون على الأقل. وبالطبع حدث ذلك إبان كان الفتح حقا مكفولا، والحرب أمرا مقبولا، والإقطاع العسكرى واقعا مشهودا، ونماذج البطولة الإنسانية لا تتجسد سوى فى السيف والفارس إما قاتلا أو مقتولا، ولم يكن ثمة معنى لسيادة الدول أو حتى مسماها، فلم يكن التاريخ قد نضج بما يكفى لينتج وعينا الجديد عن مفهوم السيادة وعن الدولة القومية وعن الديمقراطية وحق تقرير المصير وشرعة حقوق الإنسان أو قوانين الحرب التى جعلتها أمرا محرما ما لم تكن دفاعية. فحينئذ كان العرف وحده هو الذى يحكم العلاقات بين الأمم والجماعات، وكانت مصلحة الغالب هى التى تُكَيِّفها وتضع لها القواعد والأصول. فالجماعات السياسية من القبيلة إلى الولاية وحتى الإمبراطورية لم يكن ممكنا لها أن تبقى فى حال ثبات من دون قتال إذ هى دوما فى كر للتوسع، أو فر خشية الهزيمة على النفس والعرض. فقد كان القتال عملية حيوية أشبه بالشهيق والزفير؛ ولهذا كان مفهوما أن تقع الديانتان ـ المسيحية والإسلامية ـ بكل طموحاتهما الرسالية والكونية فى شرك التناقضات التى حفزت الحروب الإسلامية - البيزنطية، والحروب الصليبية، وحروب الاسترداد الإسبانية.

أما المرحلة الثانية: أى التالية على الحداثة، فقد سادها ذكاء تاريخى «**خطى**» تأسس على مرحلة جديدة فى العلم الذى هو بدوره أكثر أبنية التاريخ استقرارا واستمرارًا لأنه يقوم سواء فى تطوره أو فى تأثيره على التراكم. ومن هنا فإن التراكم المعرفى لدى أمة يعنى بالضرورة ـ رغم تبدل الحكام وتعاقب الأيديولوجيات ـ تراكمًا حضاريًا. ففى هذه اللحظة تحول التاريخ إلى أبنية كبرى اجتماعية ـ سياسية ـ اقتصادية متمايزة للتقدم حينًا، وللتخلف أحيانًا أخرى حسب المواقف من العلم التى باتت بالضرورة مواقف من التاريخ. ومنذ معاهدة وستفاليا التى أنهت حقبة الحروب الدينية ١٦٤٨م، أصبحت الدولة القومية / الوطنية هى وحدة الفعل الأساسية، كما أصبح الاستقرار النسبى وليس التغير المستمر والانقلابى هو طبيعة الإرادات الفاعلة فى التاريخ.

وفى القرن التاسع عشر تم تجريم فكرة الحرب نفسها ـ ما لم تكن دفاعية ـ بمواثيق وعهود دولية، ورغم ذلك اندلعت عشرات الحروب داخل أوروبا، وخصوصا بين فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا. ومع نشوء منظمات دولية مثل عصبة الأمم، ثم الأمم المتحدة، صار ممكنا أن يكون أمن المجتمعات وقداسة الحدود وسيادة الدول فى عهدة المجتمع الدولى، ومن ثم انتفت الحاجة إلى الحرب، وانتفى «حق الفتح» الذى صاغ وألهم حركة الجيوش فى العديد من الحضارات، فى كل عصور التاريخ الكلاسيكى، وحتى القرن التاسع عشر. وبالقطع لم تتوقف الحرب، بل تكررت سواء فى إطار الاستعمار والعدوان الذى مارسه الغرب الاستعمارى ضد المجتمعات الشرقية، والعربية من بينها، أو ضد نفسه وبين دوله المتصارعة على المستعمرات مثلما كان الأمر فى الحربين الأوروپيتين الكبيرتين «العالميتين» فى النصف الأول من القرن العشرين !. ولكنها لم تعد مشروعة، ولا طبيعية، بل استثنائية، بعدما ظلت ـ أى الحرب ـ هى الظاهرة الأكثر جوهرية وتلقائية وتأثيراً فى التاريخ.

وفى هذا السياق التاريخى المعقد تصبح عملية استدعاء مفهوم الجهاد الإسلامى، وحركة الفتوح العربية ـ الإسلامية من قلب العصر الكلاسيكى إلى ذروة العصر الحديث، ومحاكمتها بمعايير معاهدة جنيف «١٩٤٨» لحقوق الإنسان، بدلا من مقارنتها مثلا بالحروب الصليبية، ومذابح المسيحيين لمسلمى القدس ويهودييها على السواء؛ أمراً بالغ الغرابة، وشديد الوضوح فى الكشف عن غياب الحس التاريخى، ومراوغة العقل الغربى المتمركز حول ذاته.

ولعل السؤال الجاد الذى يمكن طرحه هنا هو: كيف يتعامل الإسلام بعد نضوج التاريخ على هذا النحو المشهود الذى أنتج كل المفهومات السابقة، وكرس تجريم الحرب العدوانية. باختصار كيف يمكن النظر إلى مفهوم الجهاد الحضارى الإسلامى فى ضوء القانون الدولى المعاصر للحرب، على أساس من الآيات القرآنية وحدها؟ ولعلى أجازف هنا بالقول بأن «مفهوم الجهاد العسكرى» قد تقادم فى الزمن، ولم يعد له ما يبرره فى ضوء واقعنا المعاصر، الذى شهد أمرين أساسيين كلاهما بمثابة انقلاب تاريخى:

أولهما: هو ما أسلفناه عن نضوج قواعد مستقرة راسخة للعلاقات بين الدول، وتشريعات حاكمة ومقننة لمفهومى السيادة والقومية، بل والحرب ذاتها أصبح لزاما

على العالم المعاصر أن يحترمها كأساس للسلم العالمى، وإلا استحال العالم دما ودمارا .

وثانيهما: يتعلق بالتقدم التقنى والفضائى والإعلامى، ونمو حريات التعبير والتفكير واستقرارها كمبادئ أساسية فى شتى المجتمعات المتمدينة، إلى درجة جعلت معارضيها على هامش التاريخ . ومن ثم تتيح هذه الحريات جميعا إمكانية لا محدودة للتبادل الثقافى والمعرفى، والمشاهدة عن قرب لمسارات التطور الحضارى بين المجتمعات الإنسانية، ومن ثم صارت عمليات التثاقف ميسورة، وشتى الأديان والفلسفات والمعارف متاحة للجميع، وفى قلبها الإسلام الذى صارت معرفته عند كل الشعوب ممكنة، ولم يعد بحاجة إلى قتال لإيصال رسالته إلى جماعة محاصرة، تقبع فى جغرافية قصية من العالم المعمور، تسيطر عليها فئة حاكمة باغية لا مرد لسلطانها إلا بالقوة مثلما كان الأمر على عهد الرسالة .

هذان التحولان الانقلابيان قوضا الأساس الموضوعى للمكون العسكرى فى الجهاد الحضارى من ناحية، وفتحا باب المكون الثقافى على أشده من ناحية أخرى أمام المسلمين الذين أصبحوا مطالبين اليوم - لأجل نشر الرسالة الإسلامية، واستكمال طريق الحق الشامل الذى خطه محمد ﷺ - بامتلاك الكثير من المعرفة بالعالم فى كل المجالات، وتنمية القدرة على التواصل مع الآخرين، والأهم من ذلك القدرة على تجسيد شتى القيم الإسلامية والحضارية التى كرسها محمد ﷺ فى نموذج معاصر للحياة له القدرة على الجذب والإلهام . وفى المقابل تمييز أنفسهم عن ذلك الإرهاب العدمى الذى تمارسه القاعدة وأمثالها من تنظيمات العنف، التى تسعى إلى التوارى خلف الجهاد الإسلامى لدغدغة مشاعر المؤمنين، وتجنيدا للأنصار، وجمعا للأموال، وقبل ذلك وبعده تشويها لمفهوم وتاريخ الجهاد فى معناه الحضارى الشامل والرائق الذى صاغ الحضارة الإسلامية الشامخة، والذى لم يكن ليؤذى الآخرين من غير المعتدين على العقيدة أو الأرض فى عالم الإسلام . وفى مقابل النأى عن هذا العنف العبثى، يكون من واجب الجماعة / الأمة المسلمة حشد كل قوتها المنظمة، بشكل عقلانى، فى إطار غايات سياسية واضحة، وذلك فى وجه كل معتد أو باغ أو محتل على عقيدتهم وأراضيهم .

ويضع مفكر مسلم صياغة حديثة مقننة لرؤية الإسلام إلى العلاقات الدولية من عدة مقومات تستند إلى حق الدفاع عن النفس، نتفق معه حول أغلبها، وهو ما نوجزه فى العجالة التالية [٣٥] :

(أ) من الواجب المفروض على الأمة الإسلامية أن تكون دائما مسلحة تسليحًا كافيًا فى أوقات السلم، وأن تكون على أهبة الاستعداد، وذلك لرد وصد أى عدوان طارئ، وليرتدع من يفكر فى الاعتداء عليها، فيرهب بأسها وعاقبة عدوانه، وذلك عملاً بالآية الستين من سورة الأنفال : ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾ .

(ب) فى حالة تورط دولتين حليفتين فى الحرب، يجب على الدولة الإسلامية الالتزام بنص المعاهدة مع الحليف، فلا تساعد الحليف وإن كان مسلمًا، إذا كان ذلك يخل باتفاقيتها مع حليف آخر بينه وبينها اتفاقية سلام، حتى لو كان الطرف الحليف فى اتفاقية السلام غير مسلم، وهذا فى حد ذاته كان تجديداً ثوريًا أتى به القرآن فى قوانين الحرب، تدل على ذلك الآيات التالية : ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ (آل عمران : ٢٨) . وقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال : ٧٢) .

(ج) المسلم ملزم بأداء الخدمة العسكرية، وملزم بالدفاع عن نفسه فيقول عز وجل شأنه : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (١٩٠)﴾ و﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ (١٩٣)﴾ و﴿وَلا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ (البقرة : ١٩٠، ١٩٣، ٢١٧). وكذلك قوله تعالى : ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ

وَأَنفُسِهِمْ﴾ (النساء : ٩٥). وأيضا: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (الحج : ٣٩).

(د) إعلان الجهاد - أى مدافعة المعتدين وحربهم حربًا شاملة للدفاع عن الإسلام وحماه - ليس من حق أحد سوى الخليفة نفسه أو أمير المؤمنين. «ونتيجة لتغير الملابسات والمسميات، يكون ذلك من حق ولى الأمر أو الحاكم الزمنى».

(هـ) لا يجوز أن يتحارب المسلمون مطلقا، كما نصت الآية الثانية والتسعون من سورة النساء: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا﴾. وإذا كان حدوث قتال بين فريقين من المؤمنين أمرا ممكنا واقعيّا يكون واجب المسلمين الإصلاح بينهما كقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات: ٩).

(و) لا يجوز فى الحرب قتل الأطفال وغير القادرين عن الاشتراك فى الحرب من العجزة وأمثالهم، ولا يجوز الإتلاف الاقتصادى أو إبادة الغلاَّت ونحوها، مما يشكل مصدراً أساسيّا للرزق.

(ز) يجب قبول السلام إن أبدى العدو رغبة صادقة فى ذلك، كما نصت الآية الحادية والستون من سورة الأنفال على ذلك ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾.

* * *

الهوامش :

١ـزاد المعـاد، الجـزء الثـانى، ص١٣٠ ، نقـلا عـن : أبو الحسـن الندوى، مـاذا خسـر العـالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص١٠٧ .
٢ـعباس محمود العقاد، عبقرية محمد، مرجع سابق، ص ٣٣ .
٣ـ المرجع السابق، ص ٤٢ .
٤ـ فيليب فارج، يوسف كرباج، المسيحيون واليهود فى التاريخ الإسلامى العربى والتركى، ترجمة بشير السباعى، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م ، ص٢٥، ٣٢ ، نقلاً عن : محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص ١٤١ـ١٤٢ .
٥ـ و. مونتجمرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة د. حسين أمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص١٥ .
٦ـمحمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص١٦٧ .
٧ـ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١٧ .
٨ـول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧١ ، المجلد الأول، الجزء الثانى، ص٢٣١ .
٩ـالمرجع السابق، ص ٣٢٢ .
١٠ـالمرجع السابق ، ص ٣٢٦ـ٣٢٧ .
١١ـد. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص٢٨ .
١٢ـشارل جينيبير، المسيحية . . نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص٥٧ .
١٣ ـ عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص٨٧ .
١٤ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٢٤٧ـ ٢٤٩ .
١٥ـ د. صبرى أبو الخير سليم، تاريخ مصر فى العصر البيزنطى، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٤٠ .
١٦ـ د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص٣١ .
١٧ـجمال البنا، الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، مرجع سابق، ص١٦٨ .
١٨ـنورمان كانتور، التاريخ الوسيط : حضارة البداية والنهاية، الجزء الثانى، ترجمة د. قاسم عبده قاسم، دار عين، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص٣٤٩ .
١٩ـالمرجع السابق، ص٣٦٧ .
٢٠ـالمرجع السابق، ص٣٧٢ .
٢١ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٢٤٩ .
٢٢ـعلى عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص٢٨٦ .
٢٣ـ صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص٣٤١ .
٢٤ـ برنارد لويس، الإسلام وأزمة العصر : حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، مرجع سابق، ص١٥٥ .
٢٥ـ صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص٣٤١ .
٢٦ـكارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٤٠ .
27- Patrcia crone u. Michael cook, hagarism. The making of Islamic world, cam - bridge up 1977 .

استشهد به : هيربرت بوسه ، أسس الحوار فى القرآن الكريم : دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية ، مرجع سابق ، ص ٣٥ .

28- John wansbrough, quranic studies. Sources and methods of scriptural Interpre - tation,- oxford 1977 .

استشهد به : هيربرت بوسه ، أسس الحوار فى القرآن الكريم : دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية ، مرجع سابق ، ص ٣٥ .

٢٩ـ كارين أرمسترونج ، سيرة النبى محمد ، مرجع سابق ، ص ـ ٤١ .

٣٠ـ د. عادل العوا ، المعتزلة والفكر الحر ، مرجع سابق ، ص ١٤ .

٣١ـ المرجع السابق ، ص ١١ .

٣٢ـ المرجع السابق ، ص ١٢ .

٣٣ـ كارين أرمسترونج ، سيرة النبى محمد ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ــ ٥٨ .

٣٤ـ المرجع السابق ، ص ٤٤ .

٣٥ـ د. مراد هوفمان ، الإسلام كبديل ، مرجع سابق ، ص ٢٣٥ـ٢٣٧ .

***

البـــاب الثالـث

تسامح الإسلام .. تعايش إنسانى

- تقديم : التسامح .. بين الوحدانية والوثنية
- مبحث أول : ما قبل الإسلام .. جدل العقيدة والتاريخ
- مبحث ثان : فى مخاض الإسلام ... جدل التعدد والتوحيد
- مبحث ثالث: عبر تاريخ الإسلام ... جدل الأنا والآخر

تقديم:

التسامح .. بين الوحدانية والوثنية

يستطيع الدين أن يكون منهجا لإذكاء التفاهم الجاد بين أفراد مجتمع من المجتمعات، بل وبين العديد من أقوام تجمعهم عقيدة واحدة أو ديانة كبرى، إذ يسهم فى تأسيس المثل العليا للضمير الإنسانى، كالعدالة والخير والتعاطف مع الآخرين. ولعله صحيح أن المؤمنين بالأديان ليسوا جميعا من أصحاب المثل العليا، غير أن إيمانهم يجعل من هذه المثل معيارا تقاس به وإليه أفعالهم، فيدركون وهم يخطئون، أنهم مخطئون، فيتألمون، ويندمون وربما يؤوبون إلى مثلهم. غير أن الدين، فى المقابل، قد يلعب دوراً محوريّا فى إذكاء الصراعات، وإثارة الأحقاد، بين البشر نتيجة لاختلاف العقائد، أو المذاهب سواء بين الكيانات السياسية الكبرى، أو حتى فى داخلها وبين جماعاتها وطوائفها، وذلك عندما يتسم بطابع عنصرى، أو عندما يفشل المؤمنون به فى تفهم منطقه الخاص، وتجسيد مثله العليا.

وهنا يبدى العلامة أرنولد توينبى ملاحظة إشكالية نخالفه الرأى بشأنها مؤقتًا. ملاحظة توينبى تقول: «برغم أن قصور الأديان البدائية يبدو واضحًا للعيان إن نظر إليها من خلال وجهة نظر روحية أسمى، فإنها تمتلك ميزة سلبية الطابع، تتجلى فى اعتناقها مبدأ «عش ودع الآخر يعش» بين دين وآخر. ذلك أن النفوس البشرية، فى هذا الوضع البدائى، تجهل مبدأ كلية وجود الله واقتداره تعالى، كنتيجة لتعدد الدول والحضارات، إلا أنها ـ من الناحية الأخرى ـ فى حصن من إغراء التردى فى خطيئة التعصب فى علاقاتها مع غيرها من أفراد البشر الذين يعبدون الله ـ تعالى ـ تحت أشكال وأسماء مختلفة، وإن من سخريات التاريخ البشرى، أن ينبعث التعصب والاضطهاد، عن الاستنارة التى بثت فى الدين إدراكا بوجود الله وأخوة الجنس البشرى [١].

هذه الاستنارة التى تصبغ الوعى الإنسانى بالحضور الإلهى فى العالم بطابع توحيدى، قد تنبع من مصدرين **أولهما** سياسى ناجم عن نمو الكيانات السياسية فى اتجاه توسعى. **وثانيهما** سماوى ينبع من توالى نزول الوحى برسائل الهداية الإلهية على الأنبياء. ويختلف كلا المصدرين فى حجم ونوعية التعصب الذى يثيره.

أما **المصدر الأول «السياسى»** للتوحيد، فيثير تناقضات بين الأديان البدائية المحدودة، وهى فى طريقها إلى التوحد، فى كيان سياسى أوسع، حيث إن نمو الدولة نحو العالمية يمهد الطريق إلى توحيد الإله المعبود. وذلك على نحو يفسره ديفيد هيوم بحقيقة «أن مخزون الإنسان النفسى الذى أصبح متأثراً بطبيعة خبرته السياسية التوحيدية قد حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصفه مصدراً يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدراً لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر»(٢). هذا التحول الثورى فى الدين البدائى - حسب توينبى - يبدأ بتغير العلاقات بين الأرباب وعابديها. إذ تنزع الأرباب داخل نطاق الدولة العالمية إلى تجريد نفسها من الروابط التى ربطت كلاً منها بجماعة من الجماعات المحلية. أما الكائن الإلهى الذى يبدأ حياته نصيراً لقبيلة معينة أو مدينة أو جبل أو نهر؛ فإنه يطرق مجالاً للفعل أكثر رحابة، بفضل قدرته على اللجوء إلى البشرية فى مجموعها أو القسم الكبير منها، ومن ثم يتخذ الكائن الإلهى - الذى كان نفوذه ينحصر فى دائرة محدودة ويقابل فى السماء الزعيم المحلى على الأرض - مظاهر مركبة استعارها من حكام الدولة العالمية التى تستوعب المجتمع المحلى بين طياتها (٣). والسبب فى ذلك، كما يرى ابن خلدون، هو أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: «إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه؛ أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعى وإنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاد، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء.. ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب فى ملبسه ومركبه وسلاحه فى اتخاذها وأشكالها، بل وفى سائر أحواله»(٤).

وطالما كانت الفتوحات تحدث بين شعوب ذات عادات اجتماعية ودينية متماثلة، كان فى الإمكان التغلب بعملية تجميع وتمثل على ما بين رب هذا المعبد وهذا الإقليم ورب ذاك من تعارض. فإذا تشابه الربان فى خصائصهما جعلا شيئًا واحداً، فكان

الكهان والناس يقولون إنه فى الحقيقة نفس الرب تحت اسم آخر، وهذا المزج والصهر بين الأرباب يسمى توحيد الآلهة أو «الثيوكرازيا». ولكن كثيراً ما كانت شقة التباين بين الأرباب أشد تباعداً من أن تسمح بذلك الصهر، وعند ذلك كان القوم يجمعونها معًا ملتمسين لذلك أية علاقة مقبولة. ومن وسائلهم فى ذلك تزويجهم الربة الأنثى برب ذكر «والعالم الإيجى قبل مجىء الإغريق كان مولعا بالربات والأمهات». ومنها أن رب الشعب المقهور يصبح خصما شريرا يسىء لآلهة الشعب الغالب. وتاريخ اللاهوت حافل بأمثال هذه التكييفات لوضع الأرباب المحليين والتوفيقات بينها وبين غيرها والتبريرات لها[٥]. وفى الغالب من الأحيان، لم يكن تحقيق هذا الدمج بين الأرباب يتناقض، بشكل جدى، مع سجية العادة والعاطفة الدينيتين، وهذا ما يلاحظه توينبى: عندما اتحد «أنليل» رب «بعل» مع «مردوك» رب بابل، فيصير «مردوك بعل» ما يسجل استعادة الدولة العالمية السومرية بفضل إقدام الأسرة المالكة البابلية. وعندما أخذ «مردوك بعل» يختفى بدوره تحت اسم «خاربى»، فيما يسجل غزو سادة الحرب من الحيثيين للدولة البابلية العالمية. وكذلك نفسه عند اتحاد مجمع الآلهة اللاتين بالأرباب الأوليمبيين - على غرار إدماج جوبيتر بزيوس أو جونو بهيرا - إذ لم يتعد هذا الدمج الظاهرى إلى توحيد طقوس العبادة، فالحاصل فقط هو إحلال البانثيون اليونانى ذى الصبغة البشرية مكان ديانة لاتينية حيوانية. وأيضًا، عندما توصل الفلاسفة الهيلينيون إلى فهم الكون على أنه «مجتمع كبير» ذو أبعاد تسمو على الأبعاد الأرضية؛ نجد أن زيوس ـ الذى بدأ حياته زعيمًا حربيًا شائنًا ـ قد استرد اعتباره فى صورة جميلة قوامها اختياره لرئاسة الأكوان متبوئًا منزلة الملك الدستورى الحديث الذى يملك ولا يحكم؛ ملك يصدق بهدوء على مراسيم القدر، ويعير اسمه إلى عمليات الطبيعة[٦].

وأما **المصدر الثانى «السماوى»** للتوحيد فقد أدى - حسب توينبى - إلى تعصب أكبر؛ إذ عندما أعلن الأنبياء العبرانيون فى بابل على الملأ أن للعالم ربًا واحدًا للصلاح والبر، نزع ضغط الإيمان بالوحدانية إلى إيجاد انحراف روحانى يرفض معه الإنسان / المؤمن القبول بوجود الآخر المختلف عقديًا. ومناط التفسير - حسب توينبى ـ هو ما تبثه فكرة التوحيد، إذ تطبّق على الدين، فى معتنقيها من الرواد الروحيين، من روح بلغ درجة رفيعة من السمو تستطيع معه المجازفة فى سبيل نقل

مثلها المطلقة إلى عالم الحقيقة . وأيًا ما تكون الحال، فإنه حيثما ووقتما بُشر بأى دين ذى سمو روحانى، تبدت حتمًا رذيلة التعصب والاضطهاد هذه عن خلقتها البغيضة . ومصداقًا لذلك . . فإن الروحانية التى أضيفت على «يهوه» الإله المحلى لليهود فجعلت من عبادته عقيدة توحيد، قد دفعت ـ عكس ما تقتضيه الروحانية من تسامح ـ نحو ذلك الاتجاه التعصبى . كما تنفجر نفس روح التعصب المرة بعد الأخرى فى تاريخ المسيحية سواء فى انقساماتها الداخلية، وفى تصادمها مع العقائد الغريبة عنها على السواء (٧) .

ولدى توينبى، فإن التعصب الناجم عن المصدر السماوى للتوحيد يتجاوز المصدر السياسى كمًّا ونوعًا . وتفسيرنا الأولى يرجع ذلك الفارق إلى حقيقة أساسية تتعلق بجوهر عملية التوحيد فى الحالتين . ففى المصدر السياسى يبدو التوحيد كمجرد عملية جمع وتركيب للعقائد الوثنية أو البدائية تقود إلى «إله كبير» على نحو ما كان زيوس فى عالم «الأوليمب اليونانى»، أو تنشئ مجمع آلهة على ذلك النحو الذى جسده مجمع «البانثيون الرومانى» . وأما فى المصدر السماوى، فإن التوحيد يتبدى كعملية نفى شاملة لكل الآلهة الوثنية، لا تخضع لمنطق الجمع أو التركيب أو التكيف، بل التوحد العميق مع الحقيقة الإلهية المطلقة، والحكمة الإلهية الشاملة راعية الكون كله، بما لا يسمح بأى تشارك أو نزاع فى الألوهية، وهو أمر يثير تحديات أكبر؛ لأنه أكثر جذرية وعمقًا، كما يشكل خطرًا ساحقًا بالنسبة للعقائد البدائية، بما يجعل معتنقيها أكثر رغبة فى مواجهته .

وهنا بالضبط مناط اختلافنا، ثم اتفاقنا مع رؤية العلامة توينبى، فالدين التوحيدى هو الأقرب منطقيًا وفعليًا إلى إنجاز تعايش حقيقى بين البشر؛ لأن وحدة الإله تفترض وحدة الإنسانية، ومساواة البشر جميعًا، وما يترتب على الألوهية المطلقة ـ حسب الوحى السماوى النقى ـ من وجود بعث وحساب إنما يفترض حضورًا أخلاقيًا فعالاً فى دنيا الإنسان تجعله أقرب إلى قبول أقداره، والرضا بحظوظه من الدنيا بعد أن ينتهى سعيه الكامل إلى تعظيمها بأخلاقية كاملة، ومن ثم يكون الإنسان فى هذا السياق وعلى هذا النحو، أقرب إلى قبول الآخرين والتعايش معهم . فكيف يمكن أن يحدث العكس، وتكون المشاركة الإنسانية فى الإيمان بإله واحد سبيلاً إلى

التعصب ورفض الآخر؟ . فى تصورنا أن الطريق إلى هذا المصير الإنسانى لا يبدأ من «وحدة الإله»، بل من الفهم الإنسانى المنحرف لحقيقة «الإله» عندما ينظر إليه نظرة متناقضة على أنه «الإله الوحيد»، وفى الوقت نفسه «الإله الخاص» بشعب أو قبيلة، فهنا يكمن التعصب، ملتبسًا بالاستعلاء والعنصرية، وهى بالفعل حالة اليهود، كما شرح توينبى. وهنا نوافقه الرأى بأن الدين التوحيدى قد يؤدى إلى العنصرية بانحرافه عن مثله الأخلاقية العليا، ومفهوماته الكونية الصحيحة، فيصبح حينذاك مدمرا بالفعل وليس متعصبًا فقط؛ لأنه معتنقيه يمارسون الشر بحرارة الإيمان. بينما نخالفه الرأى حول أن العنصرية كامنة فى التوحيد، أو ضرورة مصاحبة له، بل على العكس نرى التوحيد المطلق «التنزيهى» للإله «الواحد الأحد» هو أعمق الطرق إلى التعايش والأخوة بين البشر.

ولحسن الحظ أن توينبى فيلسوف تاريخ بالغ النزاهة «عقلاً» إلى حد أن يشاركنا الرأى، بقدرة فضيلة التسامح على مجابهة الضغط الذى يفرضه الإيمان بالوحدانية، وذلك عن طريق إجراء تسوية معينة، وهى: «الاعتراف بأن جميع الأديان هى استطلاعات تهدف إلى إدراك غاية روحية مشتركة. بل لعل بعض هذه «الاستطلاعات» فى بعض الأديان أكثر تقدمًا وتقوم على قواعد أسلم من غيرها. وبالأحرى، فإن قيام دين يقال عنه إنه دين حق باضطهاد دين يدعى بأنه باطل، أمر يناقض فى صميمه طبيعة العقيدة الدينية؛ لأن الدين «الحق» إذ يلجأ إلى سلاح الاضطهاد، يضع نفسه فى المكان الباطل، ويتخلى عن مقوماته»(٨).

كما كان توينبى بالغ النزاهة «ضميرًا» إلى حد أن يعترف بأن: «ثمة حالة على الأقل لهذا التسامح المنشود، فرضها نبى على أتباعه وهو فى موضعه الجليل، وهو محمد ﷺ الذى أمر أتباعه بالتسامح الدينى تجاه اليهود والمسيحيين الذين خضعوا سياسيًّا للحكم الإسلامى. إذ قدم لقاعدة التسامح تفسيرًا قوامه أن أفراد هاتين الجماعتين الدينيتين غير المسلمتين، هم أهل كتاب كالمسلمين أنفسهم. وليس أدل على روح التسامح التى بعثت الحياة فى الإسلام منذ بدايته، من أن المسلمين قد طبقوا مبدأ التسامح الدينى على أتباع زرادشت الذين خضعوا للحكم الإسلامى، وإن لم يقل بذلك الرسول الكريم نفسه»(٩).

فإذا كان توينبى يعترف للإسلام بهذه الصفة التى نشاركه التأكيد عليها، فما القيمة العملية لهذا الاختلاف معه ؟ تنبع هذه القيمة من أنه يتحدث وصفيّا عن تسامح الإسلام كحقيقة تاريخية، أو محض تجربة إنسانية، وكأنها جاءت على هذا النحو، بفعل الطبيعة الشخصية للرسول الكريم محمد ﷺ أو الميول الذاتية لخلفائه، من دون إسناد تسامح الإسلام، بشكل واضح على الأقل، إلى بنيته العقدية المؤسسة على التوحيد المطلق، فهو يمنح الإسلام حقه فى نصاعة التجربة التاريخية، من دون أن يمنحه ذلك الحق على صعيد العقيدة الإلهية، حيث التوحيد المطلق هو السر الأول والأخير للشعور العميق بـ «الأخوة الإنسانية» فى الإسلام، بين من يعتقدون فى الإله الواحد نفسه، أو بـ «الشراكة الإنسانية» فى عهد الاستخلاف مع من لم يؤمنوا بهذا الإله أصلاً أو تصوروه، على نحو مغاير. وهذا مما لم يتوفر لا فى اليهودية بفعل التصور القبلى والوثنى ليهوه، والذى لم يجعل منه قط إلهًا للعالمين، حيث استمر اليهود فى تصورهم القبلى للألوهية رغم تخليهم فى وقت متأخر عن التصور الوثنى التجسيمى والتعددى لها. ولا فى المسيحية، بفعل التثليث والغبش الذى أصاب نقاء العقيدة، وأثار الانقسام حولها حتى بين المؤمنين بها. وربما يفسر لنا هذا الفهم، ليس فقط لماذا كانت المسيحية أقل تسامحًا مع العقائد الأخرى؟ بل وأيضا لماذا كان تسامح الطوائف المسيحية المنقسمة حول العقيدة، إزاء بعضها البعض، أقل منه إزاء المخالفين كلية فى العقيدة، ولماذا كانت أكثر حروب المسيحيين قسوة وعنفا بين طوائفهم حول المذهب، بأكثر مما كانت مع المغايرين حول الشريعة أو الدين ؟.

ولعل السيد توينبى يتوصل إلى تلك النتيجة بعد صفحات قليلة من كتابه البارز «دراسة للتاريخ» إذ يؤكد على أن فترة التسامح الدينى، التى ولجتها المسيحية الغربية منذ النصف الثانى من القرن السابع عشر، قد نمت على حساب الدين وليس بإلهام الدين، وذلك: «لأن قسمى المسيحية - الكاثوليكية والبروتستانتية - قد نبذا منازعتهما، لا بسبب اقتناعهما بخطيئة التعصب، ولكن لإيمانهما بعجز أحدهما عن الإيقاع بالآخر. ولعلهما فى نفس الوقت لم يعودا يهتمان الاهتمام الكافى بالنزاع على الموضوعات اللاهوتية الناشبة بينهما، ولا يستمرئان بذل مزيد من التضحيات فى سبيلها. وبالأحرى؛ جحد أتباع الكاثوليكية والبروتستانتية فضيلة

الحميّة الدينية، والتى تعنى أن يفعم المرء بروح الله، واعتبروها من ذلك الحين رذيلة»[١٠].

ويدعم هذا الفهم لدى العلامة توينبى تصورنا عن «أصالة العالمية الإسلامية» التى لا تزال حاضرة، فى مقابل «استثنائية العالمية المسيحية»، ما جعلها عند نقطة انعطاف تاريخى نحو العقل، تترك مجالها لـ «عالمية الحداثة» التى عرف الغرب فى ظلها حضور العقل، وربما معنى التسامح، ولكنه فى المقابل فقد حرارة الإيمان. فالغرب «المسيحى» لم يتمكن من بلوغ التسامح الدينى، حقيقة، إلا على أشلاء الدين نفسه! . بمعنى أنه لم يصبح متسامحًا مع الأديان أو المذاهب المغايرة، إلا عندما صار متساهلاً وربما لا مباليًا إزاء فكرة العقيدة الدينية نفسها، أى عندما تجاوز إيمانه الحار الذى طالما أثار تعصبه، سواء بأن كف عن أن يكون مسيحيًا من الأساس تحت ضغط الإلحاد، واللاأدرية منذ القرن الثامن عشر «عصر التنوير»، أو بأن تكيف مع صورة جديدة «عقلانية» ولكن رمزية وباهتة للإله، كما هو لدى فلاسفة الوضعية فى القرن التاسع عشر، من المؤلهين، وهى صورة قد تصلح كمبدأ لتنظيم الإدراك الإنسانى / المعرفى للكون، على منوال إله أرسطو الذى اقتصر دوره على كونه «محركًا أول» للعالم الطبيعى، ولكنها لا تصلح لإقامة ذلك التواصل الوجدانى الحميم بين الله والإنسان فى رؤية كاملة ومتسقة وشاملة للوجود، كما تصوغه العناية الإلهية، يرسم معالمه الوحى السماوى، ويجسده الإسلام الذى تمكن من فضيلة التسامح من دون فقدان لروحانية الإيمان بل بفضل هذه الروحانية، التى جعلت منه دينًا للإنسانية، وخاتمة لشرائع السماء التوحيدية.

وفى هذا الباب وقفات ثلاث عند أبرز محطات ذلك المسار التاريخى الطويل والمعقد الذى انتهجه الدين التوحيدى للتلاقى مع الإنسان، قبولاً باختلافه وتعدديته، مع إبقائه فى إطار عهد الاستخلاف الشامل بين الله والإنسان، وهو المسار الذى يبدأ بآدم عليه السلام، مرورًا بالأنبياء جميعًا، وعلى وجه الخصوص أصحاب الرسالات موسى وعيسى عليهما السلام، وينتهى بمحمد ﷺ خاتم الأنبياء، وذلك فى مباحث ثلاثة متوالية وهى: «ما قبل الإسلام.. جدل العقيدة والتاريخ»، «فى ظلال الإسلام.. جدل التعدد والتوحيد»، «عبر تاريخ الإسلام.. جدل الأنا والآخر».

الهوامش :

١ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص٤٠ .

٢ ـ د. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقيا فى فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص١٥ .

٣ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص٣٧٥ .

٤ ـ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص٥٠٥ .

٥ ـ هـ . ج . ويلز، موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشروع الألف كتاب الثانى، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ١٦٧ ـ ١٦٨ .

٦ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى ص٣٢٩ـ ٣٣٠، ص٣٧٣ ـ ٣٧٤.

٧ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص٤١ .

٨ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص٤١ ـ ٤٢ .

٩ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص٤٢ .

١٠ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثانى، ص٤٢ .

***

مبحث أول: ما قبل الإسلام .. جدل العقيدة والتاريخ

بعد أن نزل آدم الى الأرض، حاملاً رسالة الاستخلاف، كثر بنوه وزادوا فى ارتكاب الأخطاء والآثام وهم يتجادلون مع الواقع الدنيوى الصعب الذى كانت فيه حالة الطبيعة هى السيدة، والحضارة هى الحَمْل الذى لم يؤذن له بالميلاد. وفى سياق هذا الجدل بدأ الإنسان يفكر فى علاقته بهذا الكون من حوله، وقد صاغت له أخيلته وتهويماته رؤى عديدة أضفى عليها قداسة يحذرها، وسلطانًا يخشاه، أدى إلى ظهور الكهانة والسحر حيث أوتى الكهنة والسحرة من الذكاء والقدرة ما يخضع الناس لرؤياهم، ويذل أعناقهم لهم، فيستحلون بذلك مكانة الله من الناس، ويفسدون سننه فى التاريخ والاجتماع البشرى.

لقد كان الساحر يهدد ويتوعد الآلهة عند إعلانه عبارة فك السحر. وأن له سلطانًا عليهم وعلى نظام العالم، كما أنه يهدد إذا لم يتجاوبوا مع إرادته فسوف تحل الكارثة التى يخشاها الجميع وهى العودة إلى الفوضى: «لن توجد السماء، ولن توجد الأرض، ولن توجد الأيام الخمسة تلك التى تكمل السنة، ولن تضىء السماء كما أن الفيضان الآتى فى موعده لن يرتفع أبدًا[1]. ومن ثم كان الساحر يدبر حياة الناس وفق قواعد موغلة فى القدم فيرصد النجوم ارتقابا لموسم البذر، ويدرس النذر التى تسفر عنها القرابين. ويؤول الأحلام ويفسر محاذيرها، وكان يحتفظ بعلمه سدًا مصونًا. وعندما انتظمت حياة المجتمع كانوا طبقة لها حياتها وأسرارها وعلمها بعيدًا عن الناس، فأقاموا النصب والشواهد رمزا لقوى مجهولة غلّفوها بتهويماتهم وجعلوا من أنفسهم سدنة لها، وأصبح لهم السلطان الأعلى فى العالم القديم. ففى سومر كان الكاهن الحاكم أعظم المخلوقات وأبهاها، وفى مصر لم يكن هناك فرد واحد يسمو على الكهان اللهم سوى الفرعون باعتباره التجسيد الحى للإله المعبود»[2].

وتدلنا إحدى النصوص المصرية على أن الساحر يدخل فى اتصال مباشر مع الإله ويغادر الزمن البشرى التاريخى ليدخل زمن الآلهة : «لقد نظفت فمى، وبلعت النطرون، واختلطت بتاسوع الآلهة. أما فى المساء، فقد نمت فى حضن حورس كما سمعت أقواله، بينما أمسك فى يده حية طولها ذراع، ولكنها شريرة مثل حية طولها اثنتا عشرة ذراعًا. وهكذا، علمت الكلمات «المستخدمة منذ الأزل وتعود إلى الأيام حينما كان أوزوريس حيًّا». وهكذا فإنى أقضى الآن على حية بقرون طولها ذراع، نظرًا لكونى حورس العليم بالكلام» (٣).

وحول الكعبة فى الجزيرة العربية، كان هناك «طائفة تدعى بالكهان تزعم معرفة المغيبات بما سخَّر لها من الجن الذين يكشفون لها الغيب وما يأتى به الغد، والواحد منهم يسمى كاهنًا، ولكل كاهن تابعه ـ كما يزعمون ـ من الجن يخبره بما يريد. وكانوا يفزعون إلى الكهان لاستشارتهم فى الأمور الخطيرة والمهمة كإعلان حرب أو قعود عن نصرة أحلاف أو لكشف عن فعل إنسان أو تفسير لحلم، وقد يتنبأون لهم بحدوث غزو أو بوقوع كارثة، وقد يقصدونهم للحكم فى منافرة. وتحتفظ كتب الأدب والتاريخ بطائفة من أقوالهم المسجوعة، وكانوا يعمدون فيها إلى الألفاظ الغريبة والموهمة ليتسع فيها عند السامعين التأويل (٤). ولتأمين روع البشر، وإلهام ضمائرهم، وتصويب مساراتهم نحو التحضر، أخذ خالقهم العظيم فى تدعيم رسالة استخلافهم الأولى «إلى آدم» بوحى رائق عبر النبيين مبشرين ومنذرين.

وإذا كانت الإنسانية قد بدأت بآدم وحواء أمة واحدة فى الدين والشريعة، فإن تحول هذه الأمة الواحدة إلى أمم قد اقتضى التعددية فى شرائع الرسل، ولكن فى إطار وحدة الدين، وذلك ليحكم الله ـ من خلال الكتب المتعددة بالشرائع المتعددة ـ بين الأمم المتعددة، فيما اختلفت فيه هذه الأمم. والاختلاف هنا طبيعى وغير مذموم؛ لأنه هو الحافز للفرقاء المختلفين على التنافس. ولو لم تكن هذه التعددية لما كانت حوافز الاستباق ودواعى التدافع بين الأفراد والأمم والأفكار والفلسفات والحضارات، ولكانت الحياة سكونًا آسنًا ومواتًا، لا حيوية فيها؛ لأن الاعتقاد بوحدة النموذج الفكرى والحضارى هو باب التقليد والتشبه، ومن ثم السكون، وذبول ملكات الإبداع : ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

إلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة : ٤٨). لكن هذا التدافع ـ الذى يحفز عليه وإليه التنوع والاختلاف ـ كى يظل فى الإطار النافع ـ يجب أن يكون داخل إطار الجوامع والثوابت والأصول الجامعة للفرقاء المختلفين والمتدافعين، إذ «لابد أن يكون هناك ميزان ثابت يفئ إليه المختلفون، وقول فصل ينتهى عنده الجدل، ومشروع واحد لبنى الإنسان، ثم تختلف التفصيلات بعد ذلك وفق حاجات الأمم والأجيال، وهذه الحقيقة ذات أهمية كبرى فى عزل أصول الدين عما يدخله عليها الناس، حتى يظل ذلك الميزان الثابت والحكم العادل، فإذا حدث الخلاف فى الأصول الجامعة كان «تنازعًا» وليس «تنوعًا» وغدا خلافًا فى الدين، أى فى الوضع الإلهى الثابت»(٥).

وبقدر ما يبقى توحيد الألوهية جامعًا لوحدة الدين فى كل أمم الرسالات، فإن اختلاف صور العبادات بين الأديان الصحيحة، سابقها مع لاحقها، واختلاف الأحكام متقدمها مع متأخرها، يصبح من رحمة الله ورأفته فى إيتاء كل أمة وكل زمان ما علم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان. ذلك أن الأمم فى تلك الأزمنة كانت متباينة، غير مختلطة فيما بينها، وكانت كل أمة متقيدة بحدود أرضها، فكان من الصعب فى مثل تلك الأحوال أن ينتشر فى جميع أمم الأرض وشعوبها تعليم مشترك شامل موحد، زد على ذلك أن أحوال كل أمة كانت مختلفة عن أحوال غيرها، وكان الجهل مطبقًا أرجاء الأرض كلها، وكانت المفاسد التى تتولد من جرَّاء هذا الجهل فى الاعتقاد والأخلاق، تختلف صورها باختلاف الأماكن والأزمان»(٦).
وقد أُرسل نوح إلى قومه فنادى فيهم: ألا تعبدوا إلا الله إنى أخاف عليكم عذاب يوم أليم، فكذبه قومه وما آمن معه إلا قليل. وتواترت النبوات بعد نوح، وتواترت الرسالات بالدعوة إلى الله وحده، فتغلب جمود الناس عليها وقعدت عقولهم دون إدراكها واتخذوا من مظاهر الخلق آلهة. حتى كانت هداية الله لإبراهيم هداية عقل واستنارة، فحين التفت إلى النظر فى المعبودات لم ترقه الأصنام، فظن أن النجم هو الإله، فلما أفل لم يعجبه فانتقل إلى القمر، فلما أفل انتقل إلى الشمس، فلما أفلت علم أن الإله غير هذه المظاهر كلها. ورغم أن ديانة إبراهيم لم تزد على التبشير بالله الواحد الأحد رب البر والخير والصلاح، فإنها كانت أعظم انقلاب فى تاريخ الفكر

الإنسانى ويراها البعض: «بداية التدرج فى تكوين العقيدة نحو الشمول والاتساع، والخروج من الإطار المحلى المحدود إلى الإطار العالمى الفسيح»(٧).

غير أن الأديان التالية على إبراهيم والمنبثقة من عقيدته الحنيفية، خصوصًا اليهودية والمسيحية، قد عانت كثيراً من الانتكاسات وهى تجادل التاريخ بقصد استيعابه داخل رؤيتها التوحيدية، واضطرت أحيانًا إلى تقديم أنواع مختلفة من التنازلات للعقائد المحيطة بها على سبيل التعايش معها، أو الوقوع فى أسر أنماط مختلفة من التسويات مع الوثنيات القائمة فى ظل هيمنة الأسطورة على الوعى البشرى، الأمر الذى فرض نفسه على الكتب المقدسة نفسها فى صورة تحريفات بدت بمرور الوقت، ومع نمو العقل البشرى، ضد الصورة المتسامية لـ «الله»، وضد منطق العلم بل والعقل ذاته، على نحو أدى: إما إلى تزايد خروج الناس عن الدين إلى فضاء الإلحاد، وإما إلى الاعتقاد فى صورة غير فعالة للألوهية تثير التناحر بين الأمم بأكثر مما تحفز لديهم من الهمم.

وبالطبع، ساعد على هذه التحريفات طبيعة المجتمع الإنسانى الذى نزلت عليه الديانتان الكبريان، وضعف مستوى مدنيته، وخصوصًا عدم وجود وسائل لتسجيل الوحى السماوى، والقرون الطويلة التى مرت فى تداولها شفاهة قبل إثباتها كتابة، ومن ثم اختلاف الرواة الذين تصدوا لروايتها عبر العصور، فيما يكشف عنه تعدد أنماط الكتابة، ومستويات الخطاب الذى تنتهجه هذه الكتب، ودلائل كثيرة أخرى مما كشفته ولا تزال الدراسات التاريخية للكتاب المقدس. وهنا وقفتان متواليتان عند ذلك الجدل الشاق الذى مارسته اليهودية والمسيحية، مع العقائد السابقة عليها، والمحيطة بها، استيعابًا لها، وتعايشًا معها، بدرجات مختلفة من النجاح، طوال عصور التاريخ السابق على الإسلام، حيث نتوقف أولاً عند جدل اليهودية مع الوثنية والعنصرية، وثانيًا عند جدل المسيحية مع اليهودية والإغريقية.

أولا: جدل اليهودية مع الوثنية والعنصرية

تمثل **اليهودية** أول شريعة كبرى فى إطار الدين التوحيدى، ومن ثم كانت مهمتها تأسيس التوحيد فى قلب الوثنية، وتكريس التعايش الإنسانى فى ظل الإله الواحد

بدلاً من الاقتتال على مذابح الآلهة الوثنية. وفى هذا السياق وقعت على عاتقها مسئولية الرفض والثورة والانقلاب على شتى جوانب الموروث الدينى الذى كانت فيه بقايا وحى الأنبياء السابقين مجرد ذكريات متناثرة، وقصص غابرة، ومواعظ متقادمة، غير مسطورة فى شريعة كاملة أو كتاب خالد. بل كانت مختلطة بأساطير عن الألوهية تتداخل فيها عبادة الأسلاف مع عبادة الطواطم، وتأليه الأبطال مع مظاهر الطبيعة القاسية، والكواكب البادية المؤثرة فى الذهن الإنسانى. ومن ثم خاضت اليهودية منذ نزول الوحى على موسى عليه السلام معركتين أساسيتين، يمكن تسمية الأولى «**خارجية**»، والثانية «**داخلية**».

أما المعركة الأولى «**الخارجية**» فكانت ضد البيئة الوثنية المحيطة بها خصوصًا فى أرض كنعان «فلسطين». وفى هذه المعركة تمكنت اليهودية من تحقيق نجاح صعب بعد جهاد مرير استمر لنحو سبعة قرون على الأقل، قبل أن يستقر لديها مفهوم التوحيد، وأن يتعمق فى خيالها الدينى معنى الإله الواحد، وليس فقط الإله الأكبر أو الأقوى بين آلهة الشعوب الأخرى. لقد استغرقت هذه المعركة «الخارجية» مع الوثنية تلك العصور الطويلة، والتى يصعب تحديدها بدقة، بين بعثة موسى وتلقيه ألواح التوراة، وحتى عودة اليهود من السبى البابلى، ونبوة أشعياء الثانى الذى دعا مخلصًا فى سفره من العهد القديم إلى توحيد الإله «يهوه»، مما كان له صدى عميق فى الوعى الدينى العبرى / الإسرائيلى بعد ذلك، حيث أخذ مفهوم التوحيد ينمو ولا يتراجع، ومفهوم التعدد ينكمش فلا يزيد، حتى مجىء عيسى عليه السلام.

وأما المعركة الثانية «**الداخلية**» فكانت مع ذاتها ضد النزعة القبلية الضيقة لمفهوم الإله، والتى جعلت من «يهوه» مجرد إله لبنى إسرائيل من الأسباط الاثنى عشر، وليس إلهًا للعالمين، وهو المفهوم الذى أوقع اليهودية فى أسر العنصرية، وحرمها أن تكون ديانة إنسانية كبرى، تطمح إلى رسالة عالمية فى التاريخ تدعو إليها وتبشر بها، كما فعلت المسيحية تاليًا، والإسلام أخيرًا. ويعنى هذا اعترافًا أوليًا، أو لنقل ادعاءً بفشل اليهودية فى هذه المعركة مع ذاتها على العكس من الانتصار النهائى الذى تحقق لها على بيئتها الوثنية فى المعركة الأولى، ما يعيد تأكيد تلك السنة التاريخية والإنسانية الكبرى وهى أن الناس والعقائد والأمم تستطيع أن تنتصر بإصرارها على ما

هو خارجها وتفشل، رغم هذا الإصرار، فى تطويع ذاتها. ففى داخل النفس يقبع الشيطان، سواء بمعناه الدينى المباشر الذى يعيد تمثيل دور إبليس فى قصة الخلق والتكوين، أو بمعناه التاريخى المراوغ الذى يتخلل غرائز البشر والأمم، ويستولى على روحها ليعوقها عن إصلاح ذاتها، ولم تكن آفة القبلية بالنسبة لليهودية سوى ذلك الشيطان الكامن داخلها، أو بالأدق غريزتها الجمعية التى لم تنجح فى قمعها لسبب واضح بسيط بقدر ما هو عميق، وهو أنها لم تحاول أصلاً! . ومن ثم كانت معركتها الداخلية «خاسرة». وإذا كنا تعرضنا فى الفصل الأول من الباب الأول لمعركة اليهودية الناجحة مع الوثنية وصولاً إلى مفهوم التوحيد، فإننا نركز هنا على معركتها الداخلية، التى شهدت فشلها فى مواجهة العنصرية، والتى تم خلالها، وتلبية لمقتضياتها، تحريف العهد القديم، عن الإدراك التوحيدى البسيط والعميق معا.

لقد ظل يهوه فى مخيلة اليهود هو إله شعب إسرائيل، وهى صورة بعيدة عن الوحدانية يشترك فيها آلهة كثيرون تعبدها الأمم التى جاورت العبريين فى أوطان نشأتهم وأوطان هجرتهم، ولكن «يهوه» يغار منها ولا يريد من شعب إسرائيل أن يلتفت إليها؛ لأنه يريد أن يستأثر بشعب إسرائيل لنفسه بين سائر الشعوب، وأن يستأثر شعب إسرائيل به لأنفسهم بين سائر الآلهة، إذ كان معنى الكفر فى الإسرائيلية كمعنى الخيانة الوطنية فى هذه الأيام، فكانت للشعوب آلهة يؤمن الإسرائيليون بوجودها، ولكنهم يحرمون عبادتها كتحريم الانتماء إلى دولة أجنبية. فرب الشعب أحق بولائه وعبادته من الأرباب الغرباء، وكان إذا غضب منهم لالتفافهم إلى غيره يقول لهم على لسان النبى أرميا: «إن آباءكم قد تركونى وذهبوا وراء آلهة أخرى وعبدوها وسجدوا لها وإياى تركوا وشريعتى لم يحفظوا. . . » ثم يقول الرب: «وأعطيتهم قلبًا ليعرفوا أنى أنا الرب فيكونوا لى شعبا وأنا أكون لهم إلها». فلم يكن العبريون: "ينكرون وجود الآلهة الكثيرين غير إلههم الذى يعبدونه تارة ويتركونه تارة أخرى، ولكنهم كانوا يحسبون الكفر به ضربًا من خيانة الرعية لملكها واعترافهم بالطاعة لغيره من الملوك القائمين بالملك فى أرض غير أرضه وبين رعية غير رعيته، وإذا تركوا «يهوه» حينًا من الزمن ثم آثروا الرجعة إلى عبادته فإنما يرجعون إليه لاعتقادهم بالتجربة المزعومة أنه أقدر على النكاية بهم، وأن الآلهة الأخرى عجزت عن حمايتهم من سخطه وانتقامه(٨).

ومن تتبع نعوت «يهوه» من أوائل أيام العبريين فى أوطان نشأتهم وأوطان هجرتهم إلى أواخرها قبل عصر الميلاد المسيحى ـ يتبين أنهم لم يوسّعوا أفق العبادة لهذا الإله، بل أنهم كانوا يضيقونها ويحصرون مجال الحظوة عندهم جيلاً بعد جيل، فكان شعبه المختار فى مبدأ الأمر عامّا شاملاً لقوم إبراهيم، ثم أصبح بعد بضعة قرون مقصوراً على قوم يعقوب بن إسحق، ثم أصبح بعد ذلك محصوراً فى قوم موسى، ثم على أبناء داود وعلى من يدينون لعرشه بالولاء، . . . ومن ذريته كان ينبغى أن يظهر المسيح المخلص لهم فى آخر الزمان(٩). وعلى هذا، فإن الشعب العبرى عجز عن أن يدرك بصفة فعالة رجاء الأنبياء الأعظم أو يكمل رسالتهم الخاصة فى القيام على تعليم البشرية كلها تعليمًا روحيًا، وإذا بحثنا عن السبب الذى يرجع إليه هذا الفشل، وإذا سألنا لماذا لم يتح لهم أبدًا أن يدركوا عدم التلاؤم بين التخصيص والإيمان بحاكم خلقى أوحد للكون، فيجب أن نشير إلى ما كان يلازمهم من قيود عقلية . . فلم يصل العبرى إلى مستوى التقدم العقلى الذى تقوم فيه دعوى العقل على تقرير المعتقدات الدينية والخلقية، وهذا هو السبب فى أن أنبل أقوال التقوى العبرية لا تنتظمها مجموعة متجانسة من الحقائق اللاهوتية، وتعميها الاختلافات والمتناقضات التى غفل عنها واضعوها، والتى يزخر بها الكتاب المقدس أو حتى التوراة نفسها (١٠).

وقد ظلت اليهودية، وكذلك المسيحية، لقرون طويلة، تعتقدان فى أن موسى نفسه هو كاتب التوراة. والتوراة، بداية، تمثل أهم جزء فى العهد القديم، وتعنى مؤلفًا يتكون من خمسة أسفار هى التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية وهى الأسفار التى كونت النصوص الخمس الأولى للعهد القديم المكون من تسعة وثلاثين سفرا. وتتناول هذه المجموعة من الأسفار أصل الكون حتى دخول الشعب اليهودى أرض كنعان، الأرض الموعودة بعد الخروج من مصر، وبالتحديد حتى موت موسى. وتستخدم حكاية هذه الأحداث كإطار لعرض التدابير الخاصة بالحياة الدينية والحياة الاجتماعية للشعب اليهودى، ومن هنا جاء اسم التوراة أى الناموس. وربما استند هذا الاعتقاد اليهودى ـ المسيحى إلى فهم بأن الرب قد قال لموسى (الخروج، ١٧ : ١٤) : «اكتب هذا تذكاراً فى الكتاب»، والمقصود بهذا هزيمة عماليق ـ أو ربما

قد اعتمد أيضًا على الآية الثانية من الإصحاح الثالث والثلاثين من سفر العدد: «وكتب موسى مخارجهم برحلاتهم حسب قول الرب»، أو قد اعتمد على الآية التاسعة من الإصحاح الحادى والثلاثين من سفر التثنية «وكتب موسى هذه التوراة». وابتداء من القرن الأول قبل الميلاد كان هناك دفاع عن الرأى القائل بأن موسى قد كتب الأسفار الخمسة كلها من قبل كلّ من فلافيوس جوزيف Flavius Josephe وفيلون السكندرى Philon . أما اليوم، فقد هجر هذا الفرض تمامًا، والكل يتفق على تلك النقطة، ولكن هذا لا يمنع أن العهد الجديد ينسب إلى موسى هذه الكتب(١١) .

ويذكر الأب ديفو R.P. de vaux مدير مدرسة الكتاب المقدس بالقدس، فى مقدمة ترجمته لسفر التكوين عام ١٩٦٢م: «أن التراث اليهودى الذى امتثل له عيسى والرسل» كان مقبولاً حتى نهاية القرون الوسطى. وكان الرافض الوحيد لهذه الدعوى «أيبن إسرا» Aben Esra فى القرن الثانى عشر. وفى القرن السادس عشر أشار كارلتشاد إلى استحالة أن يكون موسى قد كتب بنفسه كيف مات (سفر التثنية ٣٤ : ٥ـ١٢) . ويذكر المؤلف بعد ذلك نقاداً آخرين يرفضون أبوة موسى على الأقل لجزء من الأسفار الخمسة، ويذكر على وجه الخصوص دراسة «ريشار سيمون ـ Richard Simon» التاريخ النقدى للعهد القديم» ١٦٧٨م، وفيها يؤكد ر. سيمون على الصعوبات الخاصة بتسلسل الأحداث والتكرارات وفوضى الروايات وفوارق الأسلوب فى أسفار موسى الخمسة، حيث أثار الكتاب ضجة وسخطًا، ولكن أحداً لم يتابع حجته تقريبًا، والدليل على ذلك أن مراجع العصور القديمة فى كتب التاريخ حتى بداية القرن الثامن عشر ظلت تستعين كثيراً «بما كتب موسى»(١٢).

وقد نشر جان أستروك فى ١٧٥٣ دراسة بعنوان «قرائن عن المذكرات الأصلية التى يبدو أن موسى قد استخدمها لتحرير سفر التكوين» يؤكد فيها على تعدد المصادر. ولم يكن أول من أشار إلى هذا، على أى حال، وإنما كانت لديه شجاعة أن ينشر على الملأ ملاحظة أساسية هى: «وجود نصين جنبًا إلى جنب فى سفر التكوين يحتوى كلّ منهما على خاصية مختلفة فى تسمية الرب، إذ يسميه أحدهما بيهوه ويسميه الثانى بألوهيم. إذن فسفر التكوين يحتوى على نصين جنبًا إلى جنب. ثم جاء إيلجن (Ilgen) ١٧٩٨ (ولاحظ أن أحد النصين اللذين ميزهما أستروك، وهو

النص الذى يسمى فيه الرب بألوهيم، ينقسم هو أيضًا إلى قسمين، ألوهيمى وكهنوتى. ويرى موريس بوكاى، أنه بالاعتماد على هذه المعطيات يمكن تحديد المصادر الخاصة بكل فصل/ إصحاح من سفر التكوين، فمثلاً على سبيل المثال، وفيما يخص الخلق والطوفان والفترة التى تمتد من الطوفان وحتى إبراهيم، وهى العصور التى تحتل الأحد عشرة فصلاً «إصحاحًا» الأولى من سفر التكوين، نرى فى رواية التوراة جزءاً من النص الكهنوتى، وليس النص الألوهيمى حاضراً فى هذه الفصول الإحدى عشرة الأولى. ويظهر بجلاء تام هنا تداخل وتعقد الإسهامات اليهوية والكهنوتية. أما فيما يتعلق بالخلق وحتى نوح (أى الفصول الأولى) فانتظامها بسيط: فقرة يهوية تعقب فقرة كهنوتية وهكذا من البداية وحتى نهاية الرواية. أما فيما يتعلق بالطوفان وخاصة الفصلين السابع والثامن فإن تقسيم النص حسب مصادره يعزل فقرات قصيرة جدًا قد تصل إلى جملة واحدة. ففى أكثر قليلاً من مائة سطر من النص الفرنسى ننتقل سبع عشرة مرة من مصدر لآخر: ومن هنا كانت تلك المتناقضات والأمور غير المعقولة التى تدرك عند قراءة هذا النص اليوم [١٣].

أما بحّاثة القرن التاسع عشر فقد كرسوا جهدهم فى بحث عن المصادر أكثر دقة. وفى ١٨٥٤ كانت هناك أربعة مصادر مقبولة وتسمى بالأسماء التالية: الوثيقة اليهوية، والوثيقة الألوهيمية، وسفر التثنية، والنص الكهنوتى. وقد أفلح الباحثون فى إعطائها أعماراً [١٤]:

١ ـ تقع الوثيقة اليهوية فى القرن التاسع قبل الميلاد، «وقد حررت فى مملكة الجنوب».

٢ ـ أما الوثيقة الألوهيمية، فهى أقرب تاريخيًا بقليل «وقد حررت بإسرائيل».

٣ ـ وأما سفر التثنية، فينتمى إلى القرن الثامن قبل الميلاد فى رأى إدموند جاكوب، وهناك بحاثة آخرون، مثل الأب ديفو، يرون أنه ينتمى إلى عصر جوزياس «أى القرن السابع قبل الميلاد».

٤ ـ وأما النص الكهنوتى، فينتمى إلى عصر النفى أو ما بعد النفى، أى القرن السادس قبل الميلاد. وبهذا يمتد تحرير نص أسفار موسى الخمسة على ثلاثة قرون

بأقل تقدير. ولكن المشكلة أكثر تعقداً من هذا. ففى ١٩٤١ استطاع أ. لودز A. Lods أن يميز فى الوثيقة اليهوية ثلاثة مصادر، وفى الوثيقة الألوهيمية أربعة، وفى سفر التثنية ستة، وفى النص الكهنوتى تسعة، وهذا «دون حساب الإضافات الموزعة بين ثمانية محررين».

وتفسر دراسات محدثة للعهد القديم تعدد المصادر هذا بامتداد الأفق الزمنى لعملية التدوين، ومنها دراسة الناقد العبرى ش. ل. هيرش «تاريخ بنى إسرائيل وعقيدتهم»(١٦) والتى تؤكد على أن أسفار التوراة تستوعب ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة من الزمن، وأنه لا يوجد ارتباط بينها، سواء فى أسلوب اللغة أو فى طريقة التأليف.. فيقول هيرش: «القسم الأكبر من توراتنا لم يكتب فى الصحراء.. وموسى لم يكتب التوراة كلها.. وأقوال التوراة ليست إلا لفائف من أماكن وعصور مختلفة لرجال وحكام وعشائر وأسباط مختلفة.. ويحصى فيها ثمانى مجموعات تعود إلى عصور مختلفة، وهى:

أ ـ لفائف قديمة تعود إلى عصر الصحراء فى سيناء تم تحريرها من قبل أحد أبناء أفرايم.

ب ـ ولفائف من تعاليم الكهنة تمت إضافتها إليها حتى عصر يوشع بن صادق.

ج ـ ولفائف أعداد الأسباط.

د ـ ولفائف باعترافات الأنبياء.

هـ ـ ومجموعات من روايات بيت داود.

و ـ وأقوال الأنبياء ومجموعاتهم فى بابل.

ز ـ وأقوال الكهنة والأنبياء العائدين من السبى.

ح ـ وتكملات مختارة من عصر الحشمونيين.

كما يؤكد سبينوذا الفيلسوف اليهودى وأحد أشهر نقاد الكتاب المقدس، ليس فقط على أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة، وأن مؤلفها هو شخص آخر

عاش بعده بزمن طويل، بل وأيضًا على أن ابن عزرا (*) كان قد تنبه قديمًا إلى هذه الحقيقة، وللبرهنة على ذلك يذكر (١٦):

١ـ أن موسى لم يكتب مقدمة التثنية لأنه لم يعبر نهر الأردن.

٢ـ نقش سفر موسى كله بوضوح تام على حافة مذبح واحد «يوم عبورك من الأردن إلى الأرض التى يعطيك الرب إلهك تنصب لك حجارة عظيمة وتطليها بالكلس».. «ومتى عبرت تكتب عليها جميع كلام هذه التوراة».. «فإذا عبرتم الأردن تنصبون هذه الحجارة التى أنا آمركم بها اليوم».. «وتبنون هناك مذبحًا للرب إلهكم مذبحًا من الحجارة لا ترفعون عليه حديداً».. «من حجارة غير منحوتة تبنون مذبحًا للرب إلهكم».. «وتذبحون ذبائح».. «وتكتبون على الحجارة جميع كلام هذه التوراة كتابة واضحة يتكون من اثنى عشر حجراً حسب عدد الأحبار» (التثنية، ٢٧ : ٢ ـ ٨). ويستنتج من ذلك أن سفر موسى كان فى حجمه أقل بكثير من الأسفار الخمسة.

٣ـ كذلك يذكر أنه قد ورد فى التثنية (٩ : ٣١) «وقد كتب موسى هذه التوراة»، ويستحيل أن يكون موسى قد قال ذلك، بل لابد أن يكون قائلها كاتبًا آخر يروى أقوال موسى وأعماله.

٤ـ يذكر هذا النص من التكوين (١٢ : ١) وفيه يقص الراوى رحلة إبراهيم فى بلاد الكنعانيين ويضيف «والكنعانيون حينئذ فى الأرض»، وهذا يدل بوضوح على أن الأمر لم يعد كذلك عندما كان يكتب. فلابد أن هذه الكلمات قد كتبت بعد موت موسى، وبعد أن طرد الكنعانيون ولم يعودوا يشغلون هذه المناطق.

كما يمكن إبداء ملاحظات أخرى متعددة أكثر خطورة على هذه الأسفار، منها(١٧) :

١ ـ أن الكتاب لا يتحدث عن موسى بضمير الغائب فحسب، وإنما يعطى عنه شهادات عديدة مثل: تحدث الله مع موسى، كان الله مع موسى وجهًا لوجه، وكان

(*) الذى يسميه القرآن الكريم «عزير» ويقص عنه محاولة بعض اليهود الادعاء بأنه ابن الله، والغالب لدى نقاد الكتاب المقدس أنه هو الذى صاغ العهد القديم.

موسى رجلاً حليمًا جداً أكثر من جميع الناس (العدد، ١٢٥ : ٣) ، فسخط موسى على وكلاء الجيش (العدد، ٣١ : ١٤)، موسى رجل الله (التثنية، ١٣ : ١)، لقد مات موسى خادم الله، ولم يقم من بعد نبي في إسرائيل كموسى.

٢ ـ تمتد الروايات في بعض الأحيان إلى ما بعد موسى، فيروى أن بني إسرائيل أكلوا المن أربعين سنة حتى وصلوا إلى أرض مسكون على حدود بلاد كنعان «وأكل بنو إسرائيل المن أربعين سنة إلى أن ذهبوا إلى أرض عامرة، أكلوا المن إلى حين وافوا حدود أرض كنعان (الخروج، ١٦ : ٣٥) ، أي حتى اللحظة التي يتحدث عنها سفر يشوع «فانقطع المن من الغد منذ أكلوا من غلة الأرض فلم يكن لبني إسرائيل من بعد وأكلوا من غلة أرض كنعان في تلك السنة (يشوع، ٥ : ١٢). وكذلك يخبرنا سفر التكوين: «وهؤلاء الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم قبل أن يملك ملك في بني إسرائيل» (التكوين، ١٦ : ٣١) . ولا شك في أن المؤرخ يتحدث عن الملوك الذين كانوا يحكمون الأدوميين قبل أن يخضعهم داود لحكمه، ويضع حاميات ضده في أديميا «وجعل في أدوم محافظين، أقام محافظين في أدوم كلها، وصار جميع الآدوميين عبيداً لداود (صموئيل الثاني، ٨ : ١٤).

وفضلا عن هذا، ثمة أسباب أخرى «تاريخية» تؤيد ذلك، وهي [١٨] :

١ ـ لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص في عصر واحد يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة، وقصد بها أناس معينون، ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء الناس، وهذا ما تدل عليه رسالات الأنبياء «الذين أرسلوا نذيراً لكفار عصرهم» وكذلك رسائل الحواريين

٢ ـ تختلف معرفة الكتاب وفكر الأنبياء عن فهم فكر الله، أي الحقيقة.

٣ـ تم اختيار أسفار العهد القديم من بين أسفار كثيرة أخرى، ثم جمعها وأقرها مجلس الفريسيين.

وهكذا يعطي كتاب أسفار موسى الخمسة، على مستوى نقد النصوص، أكثر الأمثلة وضوحًا عن التعديلات التي قام بها بشر في فترات مختلفة من تاريخ الشعب اليهودي، كما يعطي أمثلة جلية عن تعديلات التراث الشفهي والنصوص التي تلقتها

الأجيال السابقة . وربما يفسر ذلك حقيقة أن الوصايا العشر ذاتها قد وردت فى صيغتين، إحداهما أكثر اتصالاً بالدين والعقيدة، وقد جاءت فى الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر الخروج، والأخرى أكثر اتصالاً بالعادات والتشريع، وقد وردت مرتين فى الإصحاح العشرين من سفر الخروج، وفى الإصحاح الخامس من سفر التثنية، وهناك فى الصيغتين توافق فى بعض القضايا ثم اختلاف فى البعض الآخر.
ونص الصيغة الأولى كالتالى (سفر الخروج ٣٤: ١١ ـ ٢٨) : اصنع ما أنا موصيك اليوم :

ـ لا تسجد لإله آخر لأن الرب اسمه غيور، إله غيور هو . . .

ـ لا تصنع لنفسك آلهة مسبوكة .

ـ تحفظ عيد الفطير، سبعة أيام تأكل فطيراً كما أمرتك فى شهر أبيب، لأنك فى شهر أبيب خرجت من مصر .

ـ لى كل فاتح رحم وكل بكر من بنيك تفديه، وكذلك تفدى بكر الحمار .

ـ أول أبكار الأرض تحضره إلى بيت الرب إلهك .

ـ ستة أيام تعمل، أما اليوم السابع فتستريح فيه .

ـ اصنع لنفسك عيد الحصاد، عند حصاد الحنطة وعند الجمع فى آخر السنة .

ـ لا تذبح على خمير دم ذبيحتى .

ـ لا تبت إلى الغد ذبيحة عيد الفصح .

ـ لا تطبخ جديًا بلبن أمه .

وأما نص الصيغة الثانية فكان كالتالى (الخروج ، ٢٠ : ٣ـ ١٧) و (التثنية، ٥ : ٦ـ ٢٢) :

ـ الرب إلهك الذى أخرجك من أرض مصر، من بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى أمامى، لا تصنع لك تمثالاً منحوتًا ولا صورة مما فى الأرض، لا تسجد لهن ولا تعبدهن، لأنى أنا الرب إلهك إله غيور .

ـ أفتقد ذنوب الآباء فى الأبناء فى الجيل الثالث والرابع من مبغضىَّ، وأصنع إحسانًا إلى ألوف من محبى وحافظى وصاياى .

ـ لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً، لأن الرب لا يبرئ من نطق باسمه باطلاً.

ـ اذكر يوم السبت لتقدسه، ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك، وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك، لا تصنع عملاً ما، أنت وابنك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذى دخل أبوابك، لأن فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها، واستراح فى اليوم السابع، لذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه.

ـ أكرم أباك وأمك لكى تطول أيامك على الأرض التى يعطيك الرب إلهك.

ـ لا تقتل

ـ لا تزن

ـ لا تسرق

ـ لا تشهد على قريبك شهادة زور.

ـ لا تشته بيت قريبك، لا تشته امرأة قريبك، ولا عبده ولا أمته، ولا ثوره ولا حماره ولا شيئًا مما لقريبك.

ويؤكد الناقد اليهودى يهودا ليف بن زئيف فى كتابه «**مقدمة فى التوراة المقدسة**»: «أن الأربعة والعشرين سفراً المقدسة من العهد القديم، هى من طبقات مختلفة، وعصور مختلفة، ومؤلفين مختلفين». ويحصى ابن زئيف تناقضات عديدة فى سفر صموئيل خصوصًا فى الروايات عن داود وجالوت، وفى موضوع تمليك داود، وعلاقات داود ويوناثان». ويقول على نحو مماثل عن سفر أشعيا: «إن كان سفراً واحداً طبقًا لاسمه، فإنه طبقًا لموضوعه ينقسم انقسامًا ضروريًا إلى قسمين مختلفين فى الزمن والموضوع والأسلوب اختلافًا كبيراً، والجزء الأول يبدأ من الإصحاح الأول حتى الإصحاح الأربعين، أما القسم الثانى فمن الإصحاح الأربعين حتى نهاية السفر» (١٩).

كما يكشف عن أن الإصحاحات الثمانية والثمانين الموجودة فى التوراة، بين أنشودة موسى، الموجودة فى سفر الخروج، وحتى الإصحاح الأخير من سفر العدد ـ هى فى مجموعها كتاب أحكام مركب من أجزاء شعرية وتاريخية وأحكام وقواعد

الكهنة، حيث إن العلاقة بين الأحداث ضعيفة ومن الصعب فهمها، وفى كل الأسفار كانت أقوال موسى قليلة إلى حد ما. كما أن أقوال داود قليلة فى سفر آخر منسوب إليه»[٢٠].

ويلقى «ريشار سيمون» فى دراسته التى سلف الحديث عنها «التاريخ النقدى للعهد القديم» ضوءاً إضافيّاً على آليات تدوين العهد القديم تفسر هذا الاضطراب والتعدد فى إطار الرد على النقد التاريخى الجذرى الذى ينكر «شريعة موسى» من الأصل، مثبتًا صدق هذه الشريعة ونسبتها إلى الوحى، وفى المقابل نسبة باقى قصص وأحداث أسفار الأنبياء والقضاة إلى الأهواء، والملابسات التاريخية، وذلك عندما يتساءل: من هم الأنبياء؟ ويجيب: «كتاب عموميون كانت مهمتهم تجميع وثائق الدولة بأمانة، وحفظها فى سجلات مخصصة لهذا الغرض. ويضيف: «إذا كان أولئك الكتاب العموميون موجودين فى الجمهورية العبرية منذ أيام موسى، وهذا وافر الاحتمال، فإنه يسهل الرد على كل محاولة لإثبات أن التوراة ليست لموسى. وذلك ما يثبته الناس عادة، بالشكل الذى كتبت به، الشكل الذى يوحى بأن أحداً آخر غير موسى هو الذى جمع التقارير وكتبها»، وبفرض وجود هؤلاء الكتاب، ننسب إليهم كل ما يتعلق بتاريخ هذه الكتب، بينما ننسب إلى موسى كل ما يخص الأحكام والقوانين: وهذا ما يسميه الكتاب المقدس «شريعة موسى». ولما كان هؤلاء الأنبياء أو الكتاب لا تقتصر مهمتهم على تجميع التقارير عما يحدث فى زمانهم وحفظها فى «السجلات»، بل كانوا فى بعض الأحايين يصوغون التقارير التى جمعها أسلافهم فى شكل جديد: فإنه يمكننا أن نفسر ما يوجد فى الكتب المقدسة من صنوف الإضافة والتغيير. وبالمثل، إذا كانت تلك الكتب لا تخرج عن كونها مختصرات لمذكرات أطول وأوسع، فلا عجب إذا لم نستطع وضع تواريخ مضبوطة أكيدة عن الكتاب المقدس. وأخيراً فلنفكر فى عوادى الزمان، وفى إهمال الناقلين، ولنتخيل الظروف المادية التى كتب فيها أولئك الأخيرون، إذ لما كانت النسخ العبرية قد كتبت فيما سبق على لفائف أو قراطيس وضع بعضها فوق بعض، تكون كل منها مجلداً، فقد حدث بتغير ترتيب هذه اللفائف بطريق المصادفة، أن تغير أيضًا ترتيب الأحداث والأشياء»[٢١].

أما الحبر اليهودى «جنتربلاوت» «محرر» آخر طبعة من التوراة فيقدم الحل التوفيقى نفسه بين النقد الجذرى الرافض للدين عمومًا، وشريعة موسى خصوصًا من ناحية، والإيمان التقليدى الأرثوذكسى بحرفية النصوص، وما يثيره من معضلات فكرية وتناقضات مع العقل من ناحية أخرى، فيما يعد موقفا جدليًا معتبرا، ولكنه لا يحل القضية تمامًا؛ لأنه لا يضع حدًا فاصلاً واضحًا بين المقدس والبشرى، أو الإلهى والإنسانى، كما فعل ريشار سيمون، بل يخلطهما معًا، إذ يؤكد على أن التوراة من صنع البشر، ولكن بها نفحة إلهية، وأن كل وأى نقد عقلى للكتاب المقدس يبقى ممكنًا، ولكنه لاينال من نكهة القداسة فيه، وهذا هو ما يميزه عن أى نص أدبى آخر. أما مصدر هذه القداسة فهو غير محدد يقينًا، ولكنه يسعى إلى تفسيره من خلال سؤالين يطرحهما على نفسه، أو على ما يسميه بـ«المفسر الجديد» للتوراة وهما: «هل للرب علاقة ما بالتوراة .. ؟ وكيف يتميز هذا الكتاب عن سائر الأدبيات التاريخية ؟».

ويجيب جنتربلاوت: «إذا كان الرب ليس مؤلف التوراة بالمفهوم السلفى، فإن التوراة كتاب يدور حول فهم الإنسان للرب وخبرته معه، وهذا الفهم قد اختلف عبر القرون، بقدر ما اختلفت تلك الخبرة. وبما أن التوراة قد تداولت شفاهة فى البداية، ولم تكتب إلا بعد عدة أجيال، فإن النص المكتوب النهائى قد تضمن أفكاراً متباينة عن الرب والإنسان. وكلها تقف متجاورة فى الكتاب وتخبرنا بتغير وتطور قناعات أسلافنا. وعلى هذا الأساس، فإن الكتاب ليس من عند الله، ولكن من صنع البشر. وبينما ساهم أفراد فى تأليفه أو وضعه، فإن الكتاب أو شعب الكتاب تبنوا التوراة، وفرضوا عليها شخصيتهم .. أى أن اليهود هم الذين قدسوا الكتاب بتبنيهم له، وليس العكس». ولكنه لا يتوقف عند هذا الحد الواضح، بل يذهب إلى ما هو أعمق قائلاً: «إن التوراة هى السجل القديم المتميز لبحث إسرائيل عن إله، ومحاولات إسرائيل تسجيل اللقاء بين الإنسان والمطلق. ولذا فإن الكتاب تشيع فيه نفحة قدسية، إن التوراة هى شهادة رجال لهم شفافية روحية غير عادية. فالله ليس مؤلف الكتاب، بل هو من وضع رجال، ومع ذلك فإن صوت الرب يمكن أن يسمع خلال كلمات هؤلاء الرجال إذ ما أنصتنا بقلوب مفتوحة»(٢٢).

ويتبدى لنا فى هذا السياق أفضلية الحل الذى يقدمه سيمون على ذلك الذى يقدمه بلات، ويؤكد ذلك حقيقة أن شعوبًا أخرى بحثت عن الله، وأنها وضعت كتبًا وادعت لها قداسة ما فى لحظة تاريخية ما، ولكن قداستها لم تستمر، فالمصريون فعلوا ذلك، بل وكان توحيد إخناتون فى زمانه أرقى من توحيد اليهود قبل أشعياء، غير أن الأخيرين ازدادوا توحيداً، بينما انتكس توحيد المصريين بغياب إخناتون، ولا يوجد تفسير لذلك غير تلك النفحة الإلهية الجوهرية التى طالما عملت كبذرة فى التربة الإنسانية قد تعاكسها الرياح، ويرهقها الجفاف، ولكنها تستطيع دوما أن تتحوصل على نفسها، انتظاراً لظروف أفضل، وسرعان ما تنطلق إلى أعلى بملكتها الذاتية. إن بلاوت هنا يتحدث عن «نفحة مقدسة مصنوعة» وهو تناقض منطقى، فالقداسة إلهية، والصناعة بشرية، وإن حدث اللقاء بينهما فهو عارض ومؤقت لا يدوم فى الزمان، وما دامت اليهودية قد عاشت كل هذا الزمان فقداستها حقيقية وأصلها إلهى، وإن شوهتها رعونة العقل البشرى فى فجر التاريخ، وهو الفهم الذى يذهب إليه الإسلام ونراه أقرب إلى المنطق والعقل.

ورغم تفضيلنا لما ذهب إليه ريشار سيمون، ثمة تحفظ على ملاحظته الإشكالية لتفسير لماذا اندفع الأنبياء إلى التغيير فى الكتاب المقدس، وهى أن الله بعد اتصاله بموسى، اتصل أيضًا بالكتاب والمؤرخين الذين تناولوا نصوص شريعة موسى على مر العصور قائلاً: «إن أصحاب التغييرات الواردة فى الكتاب المقدس بما لهم من حق فى كتابة الكتب المقدسة، لهم أيضًا الحق فى إصلاحها وتغييرها. فالأنبياء والكتاب العموميون مازالوا مفسرين لكلام الله. فتلك التغييرات المتتابعة إنسانية من وجهة التنفيذ، وإلهية من جهة الوحى. إن كتاب نصوص الكتاب المقدس، قد وكّلوا من قبل الله بأداء هذه المهمة المقدسة التى بدأت فى عهد موسى واستمرت على مر السنين» (٢٣). ويرجع هذا التحفظ على ملاحظة سيمون إلى أنها تعيد القضية برمتها إلى نقطة البداية، ذلك أن الاضطراب والتعدد والتناقض فى العهد القديم، وهو أمر بين، إنما يؤكد على أن المصدر الإلهى له أصابه غبش من نوع ما، بغض النظر عن أن وحى الله قد نزل على موسى وحده، أو على الأنبياء من بعده، فلو قبلنا جدلاً هذا الافتراض البعيد، لظل السؤال كما هو: من الذى حرَّف الوحى الإلهى إلى الأنبياء؟

وربما استند سيمون هنا على المعهود لدى الأنبياء كما روت كتب التوراة، وهو «أنهم يطلبون حالة الكشف كما يطلبها المتصوفون والنساك فيما علم من أخبارهم المتوافرة، فمنهم من يصوم ويتهجد ويمسك عن فضول العيش ويلتمس المفازة والأنهار كما قال دانيال: «لم آكل طعامًا شهيًا ولم يدخل فى فمى لحم ولا خمر ولم أدهن حتى تمت ثلاثة أسابيع، وفى اليوم الرابع والعشرين من الشهر الأول إذ كنت إلى جانب النهر العظيم دجلة رفعت عينى ونظرت». بل منهم من كان يستعين بالسماع ليشعر بصفاء الروح ويستلهم الغيب «إنك تصادف زمرة من الأنبياء يهبطون من الأكمة أمامهم رباب ودف وناى وعود وهم يتنبأون فيحل عليك روح الرب» (سفر صمويل الأول: إصحاح ٩). أو كما جاء فى سفر الملوك الثانى: «فقال اليشع حى رب الجنود.. الآن فأتونى بعواد.. فلما ضرب العواد بالعود كانت عليه يد الرب». ولكن الأغلب مع هذا أنهم كانوا يرتادون الخلوات وينقطعون فى جوانب الأنهار «عند نهر خابور انفتحت فرأيت رؤى الله» (حزقيال). ولا يمتنع عندهم أن يلهم الله بالرؤيا الصالحة أو الدليل البين إنسانًا من غير الأنبياء ومن غير شعب إسرائيل كما ألهم أبيمالك وبلعام، ولكنهم يلهمون ليعرفوا بأنفسهم حق الأنبياء والمرسلين»[٢٤]. غير أن هذا الاستناد ليس فى محله؛ لأن عمل أنبياء اليهود على هذا النحو، هو من قبيل عمل المتصوفة والأولياء فى الإسلام، الذين يدّعون الرؤية والكشف، ويمارسون طقوسًا مشابهة. وبغض النظر عن صحة موقفهم، فما يقولون به أو يكشفون عنه، هو أمر مغاير تمامًا، ولا يمكن نسبته إلى النص القرآنى، ولا إلى السنة النبوية، ولا يحوز أى درجة من التقديس، خصوصًا وأن عدد أنبياء بنى إسرائيل كان من الكثرة والاستمرارية ما يجعل حضورهم أشبه فعلاً بالأولياء، وليس الأنبياء، كما أنه ليس متصورًا أن توزع شريعة إلهية على هذا العدد الكبير من الأنبياء، حتى لو اقتصر على الكبار منهم.

بل إن هذا التعدد الشديد للأنبياء مدخل طبيعى للتحريف، فلم تكن النبوءة بإذن من ذوى السلطان أمراء كانوا أو كهانًا أو شيوخًا مطاعين فى القبيلة، بل يمتلئ يقين الإنسان بالإيحاء إليه فيمضى فى تبليغ وحيه ولا يقوى أحيانًا على كف لسانه كما قال أرميا: «قد أقنعتنى يارب فاقتنعت وألححت على فغلبت. صرت أضحوكة

وهزءاً . . . وكلمة الرب جللتني بالعار والسخرية . . فقلت لا أذكره ولا أنطق باسمه بعد، فكان في قلبي كأنه نار محرقة محصورة في عظامي . . فلم تكن لي طاقة بالسكوت» (أرميا : ٢٠). وكثيراً ما كان النبي ينحي على زملائه في عصره فيتهمهم بالكذب ويخالفهم في تفسير النذر من ربه، كما قال أرميا: «من عند أنبياء أورشليم خرج نفاق إلى الأرض كلها . . فلا تسمعوا كلام الأنبياء الذين يتنبأون لكم فإنهم يبطلون عملكم ويتكلمون برؤيا قلوبهم»[٢٥] . وهو كذب تحذر منه أسفار العهد القديم نفسها، عندما تضع الصدق التاريخي معياراً لصدق الوحي/ الخطاب النبوي، وخصوصًا مع كثرة الأنبياء والمتنبئين في بني إسرائيل، والذي لم يكن وجودهم ندرة، كما لم يكن لزامًا أن تكون بينهم فترة، فقد يوجد منهم في العصر الواحد أربعمائة نبي كما جاء في سفر الملوك الأول. حيث جمع ملك إسرائيل «الأنبياء نحو أربعمائة رجل وسألهم أأذهب إلى رامة جلعاد للقتال؟» . ولم يكن قيامهم إنكاراً لقيام الأنبياء من قبلهم، بل كانوا يعلمون من كتب العهد القديم أن الله وعد إسرائيل «أن يقيم أنبياء مثله ويجعل كلامه في أفواههم« (تثنية : ١٨) ، وأن بعض هؤلاء الأنبياء قد يتحدث إلى الناس بكلام غير كلام الوحي فعليهم أن ينبذوه[٢٦]، وترسم هذه الأسفار لهم آليتين لهذا النبذ / النقد، وهما الصدق التاريخي «المستقبلي» و«التمسك بالتوحيد» : «وإن قلت في قلبك كيف تعرف الكلام الذي لم يتكلم به الرب فاعلم أن ما تكلم به النبي باسم الرب ولم يحدث ولم يصر فهذا كلام لا يتكلم به الرب . . فلا تخف منه» . بل يجوز أحيانًا أن تصدق الأقوال والعلامات ولا يجوز للشعب أن يستمع إلى وصايا الأنبياء إذا دعوه إلى عبادة رب غير إله إسرائيل . . فإذا قام في وسطك نبي أو صاحب رؤيا وأعطاك آية أو أعجوبة . فلا تسمع لكلام ذلك النبي أو صاحب الرؤيا إن دعاك إلى عبادة آلهة أخرى لم تعرفها وتعبدها ولو صدقت الأعجوبة أو الآية . . . (تثنية : ١٣) .

وثمة دليل آخر موضوعي ربما يكشف بوضوح عن البعد الأكثر أهمية لتحريف نصوص العهد القديم، وهو الهيمنة الشديدة لروح العنف، ورغبة الانتقام والدعوة إلى إبادة الآخرين وتدمير كل مظاهر الحياة والأحياء عند الشعوب الأخرى، على نصوص يفترض أنها إلهيه، وأنها وحي سماوي، يقصد إلى صلاح البشر ورعايتهم

أجمعين. ففى سفر الخروج وعلى لسان الرب أن موسى سيفعل كل ذلك: «أعادى أعداءك وأضايق مضايقيك. فإن ملاكى يسير أمامك، ويجىء بك إلى الأموريين والحيثيين والفريزيين والكنعانيين والحويين واليبوسيين فأبيدهم.. احفظ ما أنا موصيك اليوم: ها أنا طارد من قدامك الأمونيين والكنعانيين والحيثيين والفريزيين والحويين واليبوسيين، احترز أن تقطع عهداً مع سكان الأرض التى أنت آت إليها لئلا يصيروا فخّاً فى وسطك» (إصحاح ١٣: ٥ـ ١١, وإصحاح ٢٣: ٢٢ـ ٢٣, وإصحاح ٣٤: ١١ـ١٢).

بل وجدنا الأوامر «الإلهية» التى تدعوهم إلى تدمير كل الأغيار من البشر إلى الشجر إلى الحجر.. ومن الحيوان إلى الطبيعة.. ومن الكبار إلى الأطفال.. ومن الرجال إلى النساء، وإلى درجة أن يطلب من شاول ملك إسرائيل تدمير العماليق، بل وتدمير مواشيهم، وهدم بيوتهم، والقضاء على كل ذراريهم، فيمشى شاول بجيش كبير حتى حاصرهم فى سيناء وانتصر عليهم، وقبض على ملكهم واسمه أجاج وأهلك هذا الشعب كله ودمر ممتلكاته، ولم يستبق منها إلا جيد الغنم والبقر ليقدم ذبيحة للرب، ولكن يهوه يغضب من ذلك، ويقول: «استماع كلام الرب أفضل من الذبيحة، والطاعة أفضل من شحم الكباش، ويندم شاول على هذا، ويقتل أجاج الذى كان أسيراً، ويهلك ما كان قد احتفظ به من الأغنام». (سفر صموئيل الأول، إصحاح ١٥). هذه النصوص تعكس نفسية الاضطهاد وعقلية السبى وروح الانتقام من كل الأغيار بأكثر مما هى أوامر الرب، خصوصاً وأن صورة موسى هذه تتعارض كل التعارض مع ما جاء فى وصفه بسفر التثنية (إصحاح، ١٤: ١٠)، من أنه «كان حليماً جداً أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض». وربما يؤكد على ذلك حقيقة أن ما ورد فى هذه النصوص «الدموية» لم يحدث أصلاً، وغير صحيح تاريخيّاً.. فالمعروف، والمجمع عليه أن موسى لم يدخل أرض كنعان، وأنه لم يقم بإبادة شعوب تلك البلاد.. ولو أن الرب وعد موسى وأمره بشىء من ذلك لتحقق وعد الرب وأمره.. لكن، بما أن شيئاً من ذلك لم يحدث، فنحن أمام كذب على الله، سبحانه وتعالى، وعلى رسوله موسى عليه السلام»[٢٧].

وأما أبرز الأدلة على التحريف فهو دليل عقلى، يمكن استنتاجه بالسلب من دليل «النظام» أو «الدليل الكونى» الذى طالما استدل به الفلاسفة المؤلهون على وجود

الله، والذى يربط بين الحقيقة الإلهية، وبين النظام الكونى الثابت والمتسق، وكذلك خلق الإنسان على هذا النحو من الكمال ـ الوظيفى لا الأخلاقى ـ مما يعد دليلاً على العناية الإلهية بالإنسان تثبت أو يستدل بها على وجود الله. وبالطبع لا يمكن التوفيق ـ منطقيّا أو خلقيّا ـ بين هذه العناية الإلهية «الموجبة» بالكون والإنسان معًا، كدليل على وجود الله من الأصل، وبين ذلك التصور اليهودى القبلى «السلبى» عن «يهوه» كإله قاس متعصب لبنى إسرائيل، وليس إلهًا رحيمًا بالإنسان، كما أنه عدو للآلهة الآخرين ـ الذين يفترض العهد القديم وجودهم ولا يتصور أن الله ـ جل شأنه ـ يسلم بوجودهم كشركاء له، كما أن شعبه عدو للشعوب الأخرى، وإلى درجة يطلب معها من شاول ملك إسرائيل تدمير العماليق، بل وتدمير مواشيهم، وهدم بيوتهم، والقضاء على كل ذراريهم أى تدمير كل وجود إنسانى مغاير. وهنا تبدو الفجوة واضحة بين دين التوحيد ودين الإنسانية، وإذا كانت اليهودية قد نجحت فى النهاية فى أن تكون ديانة توحيدية، فإنها أخفقت تمامًا فى أن تكون ديانة إنسانية تتجه إلى جميع الأمم بدعوة واحدة على سنة المساواة بين الشعوب والأجناس والتماس الهداية للغالب والمغلوب، فشتان ـ إذن ـ بين دعوة توحيد تقوم على السيادة والاستعباد، ودعوة إلى توحيد الإنسانية فى حقوق واحدة وهداية واحدة وإيمان واحد بإله لا إله غيره يتساوى الناس بين يديه ولا يتفاوتون بغير الفضل والتقوى.

ثانيًا: جدل المسيحية مع اليهودية والإغريقية

تمثل المسيحية المحطة الكبرى الثانية فى مسار الدين التوحيدى الذى تم تأسيسه مع اليهودية، ومن ثم فقد زال من أمامها التحدى الوجودى الذى واجه اليهودية، وبقى لها فقط التحدى الأخلاقى بإصلاح المسار وفتح الطريق إلى الله ليسع كل المؤمنين بالإله الواحد بدلاً من إغلاقه على العشائر الإسرائيلية. ومن ثم كان متصوراً أن تخوض المسيحية معركة واحدة «داخلية» ضد العنصرية اليهودية التى ولدت فى رحمها، تحقيقًا للخلاص الإنسانى العام من خلال الإيمان، بدلا من قصر الخلاص على واقعة الميلاد، ما ينفى كل معنى للحضور الإنسانى فى التاريخ، والوجود البشرى فى العالم. وفى الحقيقة، كانت دعوة عيسى بالأساس ضد شكلانية اليهود،

وإيمانهم الطقوسى المزيف، وصرامتهم الظاهرية الواضحة فى الشريعة، مع ذبول حياتهم الروحية التى خلت من التعاطف والبر، وهذا هو ما حاول عيسى - عليه السلام - النهوض به، وزرعه فيهم، ولكننا لا نستطيع القول بأنه جسد محاولة واضحة للاستقلال عنهم، والانقلاب على شريعتهم، أو تبين الحدود التى كان ممكنًا له أن يصل إليها على هذا الطريق للعديد من الدوافع، ليس أقلها حياته الوميضية ورفعه إلى الله، ولم تتم على بعثته ثلاث سنوات على الأكثر، وربما اثنتين على الأرجح، لم يتح له فيهما أن يبلور وعيه النهائى بمساره الإنسانى الجديد المستقل عن اليهودية، والمستوعب لها فى الوقت ذاته.

ولعل هذا الوعى هو ما قام على بلورته الكاهن اليهودى المتشدد ضد المسيحيين اليهود «شاول»، والذى أصبح بعد قليل، وهى مفارقة، المبشر المسيحى الأكبر، والمؤسس الحقيقى للمسيحية الكاثوليكية «القديس بولس». وقد لعب بولس دوره فى صياغة الوعى المسيحى الجديد من خلال فكرتين، لعلهما بدتا - للأسف - متلازمتين فى ذهنه، **الأولى**: هى عمومية المسيحية كدين يستوعب كل الأمم أو «الأغيار» ويفتح أمامهم طريق الخلاص بفضيلة الإيمان. **والثانية**: هى «ألوهية المسيح»، والتى بدت فى ذهن بولس، كأحد متطلبات هذا الاستيعاب؛ لأن تلك الأمم التى طالما حاربها اليهود فى ظل قوتهم، وانطووا على أنفسهم بعيدا عنها إبان ضعفهم، لم تكن قد استوعبت التوحيد اليهودى فى صيغته الأخيرة البسيطة، وكان لديها من العقائد ما هو مشوب بالوثنية من أنسنة الإله وتأليه الإنسان، وغير ذلك من معتقدات الشرق الأدنى القديم والميثولوجيا اليونانية التى تربى بولس «ربيب العالم اليونانى، ذا المنزع الفلسفى الرواقى» فى ظلها. وقد بدى له أن استيعاب هذه الجموع البشرية، وخصوصًا اليونانية، يتطلب أولاً استيعاب موروثهم الثقافى، وخصوصًا الدينى.

وعلى هذا النحو، خاضت المسيحية بعد موت المسيح، ولنحو أربعة قرون، معركة تأسيسها على صعيدين اثنين لا صعيداً واحداً كما كان مفترضًا، أو ممكنًا. فعلى صعيد أول خاضت معركة «**داخلية**» ضد العنصرية اليهودية وهى المعركة الحق التى شهدت انتصارها، بتوسيع أفق الدين إلى الفضاء الإنسانى الرحيب. وعلى

الصعيد الثانى كانت معركتها «الخارجية» المفتعلة التى لم يكن مقدراً لها أن تخوضها، مع الوثنية، خصوصًا الإغريقية، وهى المعركة التى كانت اليهودية قد نجحت فى كسبها، وكانت المسيحية، كوريث لليهودية فى الدين التوحيدى، فى حل من إعادة خوضها لو أنها استطاعت التأكيد على التوحيد اليهودى الذى كان قد تدرج نحو الاستقرار قبل ميلاد المسيح بخمسة قرون على الأقل، ولم تنجرف إلى التعددية اليونانية.

وفى هذا السياق نجدنا أمام مواجهتين كان لهما كبير الأثر فى مسار تدوين كتاب المسيحية المقدس «العهد الجديد حسب بولس»، وفى كيفية تفاعله مع الكتاب المقدس اليهودى الذى أصبح "العهد القديم" بتعبير بولس أيضًا، حيث انعكست نجاحات المسيحية، وإخفاقاتها، فى تدوين الأناجيل، ربما حتى مجمع خلقيدونية المقدس، والذى تمت فيه الصياغة النهائية للعقيدة الكاثوليكية، والتحديد النهائى للأناجيل الصحيحة، وهنا وقفة سريعة عند تلك المعركة المزدوجة للمسيحية فى جدلها مع التاريخ، أولاً عند استيعابها الناجح لليهودية، وثانيًا عند إخفاقها الشامل أمام الإغريقية.

١ ـ ميلاد من رحم اليهودية

يشتد الأمل فى الخلاص حين تشتد الحاجة إليه، وقد كان الإيمان بانتظار المسيح على أشده بعد زوال مملكة داود وهدم الهيكل الأول، فردد الشعب الإسرائيلى وعود أنبيائه بعودة الملك إلى أمير من ذرية داود نفسه تخضع له الملوك وتدين لسلطانه الأمم، ثم ترقى الإيمان «بالمسيح» بمعنى «الملك» إلى الإيمان بالمسيح بمعنى «المختار أو المنذور للهداية والصلاح»، وبلغ هذا التحول غايته فى بعض النبوءات ومنها نبوءة أشعيا التى امتازت بتكرار هذه الوعود، فمن وصف القوة والبطش والصولة والصولجان، إلى وصف الدعة والتضحية والصبر على المكاره فى سبيل التحذير والتبشير، وقد جاء فى الإصحاح الثالث والخمسين من صفات الرسول المنتظر أنه «محتقر ومخذول من الناس ورجل أوجاع وأحزان». . . وجاء فى الإصحاح التاسع من سفر زكريا أنه «عادل ومنصور وديع يركب على حمار ابن أتان». . . واتفقت أقوال كثيرة على أنه يأتى مسبوقًا برائد يعلن مجيئه، وهو النبى إيليا (إلياس) منبعثًا

من الأموات. وقد كان هذا الارتقاء فى فهم الرسالة المسيحية يصاحب أطوار الشعب الإسرائيلى فى تاريخه المتعاقب، فيقوى الرجاء فى «المسيح الملك» كلما ضعفت الدول المسيطرة على فلسطين وهان خطب الثورة عليها وتعاظم الأمل فى استقلال رعاياها، ويعود الرجاء إلى «المسيح الهادى» كلما استحكم سلطان الغالبين، وبدا أن الأمل فى الخروج عليهم بقوة السلاح بعيد عسير، وهكذا تراوح تفسير الرسالة المنتظرة بين رجعة الدولة وبعثة الهداية على حسب أطوار التاريخ [٢٨].

وأما مرجع التسمية نفسها «المسيح» فهو الشعائر التى وردت فى سفر التكوين وسفر الخروج وما يليهما من أسفار الأنبياء، حيث إن المسح بالزيت المبارك شعيرة من شعائر التقديس والتكريم، وأول ما ورد ذلك فى الإصحاح الثامن والعشرين من سفر التكوين، حيث روى عن يعقوب أنه «بكر فى الصباح وأخذ الحجر الذى وضعه تحت رأسه وأقامه عمودًا وصب زيتًا على رأسه ودعا ذلك المكان بيت إيل - أى بيت الله». وجاء فى الإصحاح الثلاثين من سفر الخروج إن «الرب كلم موسى قائلاً: . . . وأنت تأخذ أفخر الأطياب . . . دهنا مقدسًا للمسحة . . وتمسح به خيمة الاجتماع وتابوت الشهادة والمائدة وتقدسها فتكون قدس أقداس، وكل ما مسها يكون مقدسًا. وتمسح هارون وبنيه وتقدسهم . .». وكان الأحبار والأنبياء يسمون من أجل هذا مسحاء الله وتنهى التوراة عن المساس بهم كما جاء فى الإصحاح السادس عشر من سفر الأيام: «لا تمسوا مسحائى ولا تؤذوا أنبيائى». وكان مسح الملوك أول شعائر التتويج والمبايعة، فكان شاول وداود من هؤلاء المسحاء. ثم أطلقت كلمة «المسيح» مجازًا على كل مختار منذور، فسمى كورش الفارسى «مسيحًا» كما جاء فى الإصحاح الخامس والأربعين من سفر أشعياء، لأن الله أخذ بيده لهلاك أعداء الإسرائيليين وبناء الهيكل من جديد، وسمى الشعب كله مسيحًا، كما جاء فى المزامير وكتاب النبى حبقوق، ومنه «خرجت لخلاص شعبك: خلاص مسيحك» بمعنى الشعب المختار. وتكررت فى كتب «الهجادا» أو كتب التعاليم الإشارة إلى الرسول المنتظر باسم المسيح، فتارة يطلق هذا الاسم على يوسف، وتارة على موسى عليهما السلام [٢٩].

وفى هذا المناخ المسيانى نزلت المسيحية على اليهود، بل ولدت فى هيكلهم، وفى مناخ يهودى كامل. فالأم معتكفة فى الهيكل، وزكريا من أحبار بنى إسرائيل،

والأسطورة المنتظرة عن المسيح أنه «ابن داود» الذى سيصبح «ملك اليهود» ويحررهم. . ومن ثم كانت الدعوة مقصورة عليهم، صريحة فى تقديمهم على غيرهم من الأمم كما يشى حوار عيسى مع المرأة الكنعانية فى إنجيل متى: «ثم خرج يسوع من هناك وانصرف إلى نواحى صور وصيدا. وإذا امرأة كنعانية خارجة من تلك التخوم صرخت إليه قائله: ارحمنى يا سيد! يا ابن داود، ابنتى مجنونة جداً، فلم يجبها بكلمة. فتقدم إليه تلاميذه وطلبوا إليه قائلين: اصرفها لأنها تصيح وراءنا، فأجاب وقال: لم أرسل إلا إلى خراف بنى إسرائيل الضالة، فأتت وسجدت له قائلة: يا سيد! أعنّى. . . فأجاب وقال: ليس حسنًا أن يؤخذ خبز البنين ويطرح للكلاب. . فقالت: يا سيد، والكلاب أيضًا تأكل من الفتات الذى يسقط من مائدة أربابها. حينئذ أجاب يسوع، وقال لها: يا امرأة عظيم إيمانك . . ليكن لك ما تريدين» (متى، ١٥: ٢١-٢٨).

كما أكد يسوع دومًا أنه جاء ليكمل لا لينقض، وعلى أن تعاليمه تكملة لتعاليم موسى، وأخذ الوصايا العشر كما وردت فى التوراة، ولكنه أعطاها معنى روحانيًا يركز على القلب والجوهر: «لا تظنوا أنى جئت لكى ألغى شريعة موسى أو تعليم الأنبياء. لم آت لكى ألغيها، بل لأعطيها معناها الكامل. أقول الحق لكم، إلى أن تزول السماء والأرض، لن يزول أصغر حرف أو نقطة من الشريعة حتى يتم كل ما هو مكتوب فيها» (متى، ٥: ١٧-١٩). غير أنه رأى الشكلية والحرفية متجلية فى اليهود، ولا سيما الفريسيين فى فهمهم للناموس والأنبياء، وظنوا أنهم أفضل من الآخرين، وأن الخلاص لهم وحدهم، ولذلك قال لهم فى «موعظة الجبل» ثائرًا على شكليتهم: «من يكسر أصغر هذه الوصايا ويعلم الناس أن يفعلوا مثله سيعتبر الأصغر فى ملكوت السموات. أما من يطيع هذه الوصايا ويعلم الآخرين أن يطيعوها فسيعتبر الأعظم فى ملكوت السموات. لأنى أقول لكم إنه ما لم تزد طاعتكم على طاعة معلمى الشريعة والفريسيين، فلن تدخلوا ملكوت السموات» (متى، ٥: ١٩-٢٠).

ويمعن عيسى فى دعوته إلى البر والرحمة والتسامح فى «موعظة الجبل» وعبر آيات الإصحاح الخامس من متى فيقول: «قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل، وأما

أنا فأقول لكم إن كل من يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم، فإن قدمت قربانك إلى المذبح وهناك تذكرت أن لأخيك شيئا عليك، فاترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً اصطلح مع أخيك، وحينئذ تعال وقدم قربانك. قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تزن، وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها فى قلبه. أيضًا سمعتم أنه قيل للقدماء لا تحنث بل أوف للرب أقسامك، وأما أنا فأقول لكم لا تحلفوا البتة: لا بالسماء لأنها كرسى الله، ولا بالأرض لأنها موطئ قدميه، ولا تحلف برأسك لأنك لا تقدر أن تجعل شعرة واحدة بيضاء أو سوداء، بل ليكن كلامك نعم نعم، لا لا وما زاد على ذلك فهو من الشر. سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. وأما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السماوات؛ لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأى أجر لكم؟» (متى، ٥ : ٢١-٤٧).

ويلغت ثورة عيسى على الزيف أشدها، عندما دخل الهيكل مع تلاميذه قائلاً: إن بيت أبيه بيت صلاة، فى حين جعله أولئك القوم مغارة لصوص. وليؤكد أنه ليس «المسيح السياسى» لليهود، إنما فقط يدعوهم إلى ملكوت الله. وسأله الأحبار: «أيجوز أن تعطى جزية لقيصر أم لا؟» فطلب منهم أن يأتوه بدينار. «فقال لهم: لمن هذه الصورة والكتابة؟ فقالوا له: لقيصر. فأجاب يسوع، وقال لهم: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (مرقص ١٢ : ١٤ ـ ١٧). وأعلن أن مملكة الله للجميع، وقال لرؤساء الكهنة وشيوخ الشعب: «إن العشارين والزوانى يسبقونكم إلى ملكوت الله» (متى، ٢١ : ٣١).

وعلى ذلك لم يسلم يسوع المسيح من حنق اليهود واتهامهم له بالتجديف، ومحاولة رجمه، كما جاء فى إنجيل يوحنا (إصحاح ١٠ : ٣١ ـ ٣٣) : «فتناول اليهود حجارة ليرجموه. أجابهم يسوع أعمالاً كثيرة حسنة أريتكم من عند أبى. بسبب أى عمل منها ترجموننى. أجاب اليهود قائلين لسنا نرجمك لأجل عمل حسن بل لأجل التجديف». وكان المسيح على وعى كامل بما يدور بخلدهم وبرغبتهم فى الإيقاع به بتهمة التجديف. ففى إنجيل متى (إصحاح ٩ : ٢ ـ ٤) «وإذا مفلوج يقدمونه مطروحًا على فراش. فلما رأى يسوع إيمانهم قال للمفلوج ثق يا

بنى، مغفورة لك خطاياك. وإذا قوم من الكنيسة قد قالوا فى أنفسهم هذا مجدف، فعلم يسوع أفكارهم فقال لماذا تفكرون بالشر فى قلوبكم». وقد أورد إنجيل مرقص القصة نفسها (إصحاح ٢ : ٣ ـ ٩)، كما أوردها إنجيل لوقا (إصحاح ٥ : ١٩ـ٢٢). وعندما حكم اليهود على يسوع المسيح بالموت استندوا فى ذلك إلى تكفيره كى يبرروا فعلتهم، ففى متى (إصحاح ٢٦ : ٥٧ ـ ٦٨) : «والذين أمسكوا يسوع مضوا به إلى قيافا رئيس الكهنة حيث اجتمع الكتبة والشيوخ . . وكان رؤساء الكهنة والشيوخ والمجمع كله يطلبون شهادة زور على يسوع لكى يقتلوه فلم يجدوا. ومع أنه جاء شهود زور كثيرون لم يجدوا. ولكن أخيراً تقدم شاهدا زور، وقالا: هذا قال إنى أقدر أن أنقض هيكل الله وفى ثلاثة أيام أبنيه، فقام رئيس الكهنة وقال له: أما تجيب بشىء، ماذا يشهد به هذان عليك. وأما يسوع فكان ساكتًا. فأجاب رئيس الكهنة وقال: أستحلفك بالله الحى أن تقول لنا هل أنت المسيح ابن الله؟ فقال له يسوع: أنت قلت. وأيضًا أقول لكم من الآن تبصرون ابن الإنسان جالسًا على يمين القوة وآتيًا على سحاب السماء. فمزق رئيس الكهنة حينئذ ثيابه قائلاً قد جدف. ما حاجتنا بعد إلى شهود. ها قد سمعتم تجديفه. ماذا ترون: فأجابوا وقالوا إنه مستوجب الموت. حينئذ بصقوا فى وجهه ولكموه وآخرون لطموه قائلين تنبأ لنا أيها المسيح من ضربك».

ولما رفع المسيح، تولت عائلته «الرسالة» على طريقة اليهود «بيت هارون» «بيت داود» الخ . . وكان كل اهتمامهم باليهود وبإثبات أن يسوع هو ملك اليهود أى أن المسيحية كانت تدور فى إطار التطور إلى فرقة يهودية، وحتى التبشير كان قاصراً على اليهود . . «ووجد علماء الكنيسة القديمة، فى روايات موسى، وخروج الإسرائيليين من مصر ورحلة الصحراء نماذج لسرية العقيدة النصرانية، فالعليقة التى تلقى موسى عليها الرسالة، والتى أضاءت ولم تحترق، تفهم بأنها نموذج لمريم العذراء دائمًا، وموسى الذى خلص الشعب نموذج للمسيح الذى ينقذ البشرية، والرحلة عبر البحر نموذج للتعميد، والمن فى الصحراء نموذج أولى نمطى للقربان المقدس . . إلخ» (٣٠).

وقد لعب «المتهودون» وهم جماعة من اليهود عاشت فى القرن الأول الميلادى تؤمن بالمسيحية دون أن يمنعها هذا الإيمان من استمرار ولائها للدين اليهودى

والشريعة الموسوية، دور القنطرة بين العقيدة الأم والعقيدة الوليدة، فسعت هذه الجماعة، لدوافع قومية، إلى تهويد المسيحيين من الأمم «أى تهويد المسيحيين من غير اليهود» بإصرارهم ـ إذ اتسموا بالمحافظة ـ على ضرورة اعتبار يوم السبت يوما مقدسا وضرورة الختان والامتناع عن تناول الطعام النجس مثل لحم الخنزير. ولم يشعر هؤلاء اليهود الذين آمنوا بالدين المسيحى الجديد بأى تعارض بين يهوديتهم وبين تحولهم إلى الدين المسيحى. وساعد على تحولهم للدين المسيحى اعتقادهم بقرب مجيء المسيح المنتظر وقول المسيح نفسه إنه لم يأت لينقض شريعة موسى بل ليكملها. ولم يشعر هؤلاء اليهود بأنهم ينضوون تحت لواء دين جديد بل ظنوا أنهم يشاركون فى حركة أخلاقية إصلاحية تدعو إلى الطهارة والنقاء[٣١].

وكان لتلك الجماعة أناجيل وكتابات مثل «إنجيل العبريين» الذى يعود إلى جماعة يهودية مسيحية مصرية، و«مأثورات كليمنت»، و«الفضائل الكيلمنتية»، و«نهاية العالم الثانية ليعقوب». ولم تكن اليهودية المسيحية سائدة فقط فى أورشليم وفلسطين طيلة القرن الأول للكنسية، فقد تطورت البعثة اليهودية المسيحية لتغطى الساحل السورى ـ الفلسطينى من غزة إلى أنطاكيا، ووصلت إلى آسيا الصغرى وإلى اليونان، وكانت روما مركزاً لها. ويعتقد الكاردينال دانيلو فى دراسته «رؤية جديدة للأصول المسيحية واليهودية ـ المسيحية» التى نشرت بمجلة «دراسات» الفرنسية فى ديسمبر ١٩٦٧، فى أن أول تبشير بالأناجيل فى إفريقيا كان يهودياً مسيحيّاً»[٣٢].

وعندما قام اليهود، بدعم من الرومان، باضطهاد المسيحيين الأوائل، فر المسيحيون هرباً من ملاحقة الفريسيين والصدوقيين إلى دمشق وما وراءها. وهنا طلب شاول من رئيس الكهنة رسائل يحملها إلى مجامع دمشق لتلقى القبض على أتباع يسوع وتعيدهم موثقين إلى أورشليم. إلا أنه «وفى ذهابه حدث أن اقترب إلى دمشق، وبغتة أبرق حوله نور من السماء. فسقط على الأرض وسمع صوتا قائلاً له: شاول، شاول، لماذا تضطهدنى ؟ فقال: من أنت يا سيد ؟ فقال الرب: أنا يسوع الذى أنت تضطهده. فقال وهو مرتعد ومتحير: يارب، ماذا تريد أن أفعل ؟ فقال له الرب: قم وادخل المدينة، فيقال لك ماذا ينبغى أن تفعل» (أعمال الرسل ٩ : ٣ـ٦)

وهناك اعتمد شاول على يد تلميذه حنانيا، وبعد ذلك أصبح «شاول» هو بولس القائد المسيحى» (٣٣).

ومع إدراك «بولس» وربما يقينه باستحالة منافسه كنيسة فلسطين العبرية أو «آل المسيح» أو «المتهودين» فى عقر دارهم، فقد انطلق إلى التبشير بين غير اليهود، أو «الأميين»، وأنشأ جماعات فى قبرص ومدن آسيا الصغرى وفى مقدونيا والمدن اليونانية مثل أثينا وكورنثيوس وأفسس وأيونيا. ولما أصبح مبدأ دخول المشركين فى الدين الجديد مقبولاً، وجد أنه من الصالح تيسير تطبيقه. وكان بولس على علم بأن عملية الختان لا يرضى عنها أهل اليونان، وبأن أغلب أحكام الشريعة اليهودية للحياة العملية لا تتفق مع عاداتهم وأساليب تفكيرهم، فلم يلبث أن آمن بأن تعاليم هذه الشريعة قد نسختها تعاليم المسيح، بل بأن المسيح أتى خصيصًا ليبدل عهدًا قديمًا بعهد جديد(٣٤). وهنا اصطدم بولس بالجماعة اليهودية المسيحية التى انفصلت عنه تمامًا بعد مجمع أورشليم المسكونى «٤٩م» الذى أحل من يدخلون المسيحية من الوثنيين من الختان ومن تطبيق الفروض اليهودية، إذ اعتبر بولس أن الختان ومراعاة الراحة يوم السبت وديانة المعبد كانت أموراً بالية حتى بالنسبة لليهود أنفسهم، وأنه يجب على المسيحية أن تتحرر من انتمائها السياسى والدينى لليهودية حتى تفتح ذراعيها لغير اليهود، بينما ظل اليهود المسيحيون مخلصين للشريعة اليهودية، ورفض الكثير منهم ذلك التنازل واعتبروا بولس خائنًا وعدواً. وأخذوا يصطرعون معه حول كل من يدخل إلى المسيحية «أحداث أنطاكيا عام ٤٩م». وتشير أعمال الرسل إشارة دائمة إلى أعداء بولس وإلى صراع معهم أينما ذهب، بغلالطية وكورنثوس وكولوسى وروما وأنطاكيا(٣٥)، وكانت السيادة فى ذلك الصراع لليهود المسيحيين، حتى تغير موقف بطرس المؤيد للتهويد فأصبح مواليا لبولس المناهض له، وأذعن الاثنا عشر لبولس فتقبلوا فكرة إعفاء الأتباع الجدد فى ديار الوثنية من أحكام شريعة اليهود. وكان المعنى الضمنى لهذا الإجراء: التفرقة بين المسيحية واليهودية ودفع الأولى إلى أن تصبح ديانة متميزة عن الثانية، وضعت شخصية المسيح فى المقام الأول منها(٣٦).

غير أن اليهودية المسيحية ظلت تمثل غالبية الكنيسة حتى عام ٧٠م، عندما سقطت أورشليم، وتم تحطيم الهيكل، وأصبح اليهود منبوذين فى الإمبراطورية الرومانية،

ونحا المسيحيون إلى الانفصال عنهم، وساد المسيحيون الهلينيون، وبذلك انفصلت المسيحية اجتماعيّا وسياسيّا عن اليهودية لتكون ما يعرف بالشعب الثالث، وحاز بولس النصر تمامًا بعد وفاته كمؤسس ثان للمسيحية بعد يسوع (٣٧).

وعندما انتشر الدين الجديد فى فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى واليونان ومصر وروما وغرب أوروبا كان عليه أن يتخذ صورة مقبولة لدى هذه الشعوب. فلما توجه أكثر نحو تبشير روما، كان من المستحيل إقناع الرومان بالدخول فى دين يهودى، بل كان لابد لكسب الرومان أن تعاد صياغة التعاليم والتاريخ . . فتطور ابن الإنسان إلى ابن الله، لكى يوافق من ناحية عقلية الرومان عن الرجل ـ الإله أو قيصر الإله . . ومن ناحية لكى يكون فى مكانة قيصر على الأقل لأن الرومان وقيصر لن يؤمنوا بابن داود، ولكن لا عيب فى الخضوع لابن الله الوحيد(٣٨). وهنا لعبت فكرة بعث «المسيح» دورًا رئيسًا؛ إذ أضفت شرعية ومعنى جديدين على استقلال المسيحية، فمعها اتخذ يسوع فى نظر الناس صورة الطريق الإلهى نحو النجاة، فمن يضع إيمانه ورجاءه فى المسيح يغدو إنسانًا جديدًا، أيّا من كان: «إذ خلعتم الإنسان العتيق مع أعماله ولبستم الجديد الذى يتجدد للمعرفة حسب صورة خالقه، حيث ليس يونانيّا ويهوديّا، ختان وغرلة، بربريّا، سكيثى، عبدًا، حرًا. بل المسيح الكل وفى الكل» (كولوسى، ٣ : ١٠ ـ ١١).

ولم يلبث أن تحول يسوع من مسيح يهودى وشخصية محلية لا أثر فيها للتراث اليونانى ولا يفهمها أهل اليونان إلى «عيسى المسيح، السيد والمنقذ، ابن الله وخليفته على الأرض، الذى يهتف باسمه سائر المؤمنين، وتنحنى له الخليقة كلها إكبارًا وإجلالاً» على حد تعبير القديس بولس. لقد كان على المسيح إذا ما أراد أن يثبت قدمه فى عالم رومانى، أن يصبح إلهًا كاملاً وليس مجرد مسيحى تقليدى بالمعنى اليهودى القديم، فالمسيحية على الصورة التى رسمها لها عيسى والحواريون الاثنا عشر ـ لم تكن لتجد سبيلاً إلى الحياة خارج الأوساط اليهودية الخالصة، لأنها لم تكن لتعنى شيئًا لسواهم، ولم تكن لتتعدى صورة الفرقة اليهودية التى تعيش على هامش السنن الأصيلة المتمثلة فى مجتمع معبد القدس الأكبر والمعابد الفلسطينية عامة(٣٩).

وقد نظر اليهود إلى نجاح المسيحية فى السيطرة على المجتمع الهيلينى - بما يشبه المعجزة - على أنه ليس بأى حال من الأحوال، من فعل الرب. وإن الانتصار الذى حازه حاخام يهودى بعد وفاته - على قول اليهود - وكرّمه أتباعه بأسلوب الأميين كابن الله من أم بشرية؛ كان هذا الانتصار فكرة وثنية من نوع الانتصارات الأولى لأنصاف الآلهة الأسطوريين المتشابهين من أمثال ديونيسيوس وهرقل(٤٠). وفى المقابل بادلت النصرانية اليهودية إنكاراً بإنكار.. « فطبقت على اليهود ذلك المبدأ الذى نسبوه إلى الذات الإلهية، وهو أن الله يعاقب الخلف بذنوب السلف حتى أربعة أجيال!.. « فالرب عند اليهود لا يبرئ، بل يجعل ذنب الآباء على الأبناء إلى الجيل الثالث والرابع». أما النصرانية فقد امتدت بهذا «المبدأ» الظالم إلى الأبد فوضعت فى صلواتها لعن كل أجيال اليهود بذنب موقف أجدادهم الأولين من المسيح عليه السلام!(٤١).

وتستطرد اليهودية قائلة بأن عقيدتها إذ تواجه وثنية عاتية بوضوح تحت قشرة المسيحية، غدا واجبًا عليها أن تظل صامدة متمسكة بأداء رسالتها فى حمل كلمة الرب السرمدية. ويرى العلامة أرنولد توينبى - ولديه كل الحق - « أن هذا الترفّع «الأعمى»(*) الثابت الذى ما فتئت اليهودية تنظر به إلى النجاح المثير الذى حققته المسيحية كان يمكن أن يصبح أقل حدة، لو لم تكن المسيحية نفسها قد مزجت بين ولائها الصادق لتراث اليهودية بالنسبة للوحدانية، وبين المظاهر العملية المقتبسة من شرك الهيلينيين المهتدين للمسيحية كمذهب التثليث، وعبادة القديسين ورسمهم، بل ورسم الأقانيم الربانية الثلاثة فى أعمال فنية مرئية ذات أبعاد ثلاثة أو بعدين اثنين، وهو ما يتهمها به اليهود(٤٢).

وأما المسيحية، فترد بعملية احتواء تقوم على جدلية النفى والاستيعاب، إذ لم تنكر شرعية كتاب اليهود المقدس، بل استوعبته فى كتابها ذاته، ومن ثم ظلت التوراة مصدر الشريعة المسيحية فيما عدا الطلاق الذى حرمه المسيح إلا لعلة الزنا. وعلى سبيل التأثير الأخلاقى، تركت النصائح الخلقية التى جاءت فى الأسفار الخمسة

(*) إذا كنا نوافق السيد توينبى على ما ذهب إليه، فإننا نبدى دهشة إزاء وصفه الترفع اليهودى على التثليث بـ «الأعمى»، ولا ندرى لماذا هذا الوصف؟

الأولى فى التوراة، أثرًا عميقًا على آداب السلوك المسيحية، حيث احتفظت المسيحية حتى بعد أن امتزجت بالهلينية، بمدونة القوانين الخلقية العالية التى ورثتها عن الوصايا العشر[٤٣]. كما تأثر الفكر القضائى المسيحى بالشريعة الموسوية، والتى كانت هى النموذج للتعديلات التى أدخلها قسطنطين وخلفاؤه المسيحيون فى الإمبراطورية، على قانون روما الجنائى. وقد كتب (جيبون: فصل ٤٤): «لقد استقبلت شرائع موسى كمصدر إلهى للعدالة وكيَّف الأمراء المسيحيون قوانين عقوباتهم على درجات التسفل الخلقى والدينى»، فعلى سبيل المثال، أصبح الزنا جريمة عقابها الموت. وقد لقى هذا التأثير القضائى للشريعة العبرية وازعا قويًا فى زمن الإصلاح الدينى حيث تشير مقدمة مدونة القوانين الأنجلوسكسونية إلى موسى، وإن كانت القوانين التى تجىء بعدها لا تستبين فيها علامة واضحة للتأثير. ومن الجهة الأخرى، كثيرًا ما أدمجت الجماعات البروتستانتية نصائح موسى فى تشريعها، وفى إعلان أصدره الزراع الألمان فى عام ١٥٢٥ نجدهم يطالبون بـ «إلغاء صفة علماء القانون وأن تجرى العدالة طبقًا لشريعة موسى لأنه لا يجمل بالإنسان أن يحصل على قانون أفضل من ذلك الذى أعلنه الله» (فنوغرداف، القانون الرومانى فى أوروبا العصور الوسطى، ص ١٢٩) ولقد رفض المستعمرون فى مساشوستس أن ينتهجوا مذهب المحاكمة بوساطة المحكمين لسبب أن موسى فى شرائعه لم يصرح بها. وكانت عقوبة الموت للسحر ولانتهاك يوم السبت، هناك وفى أماكن أخرى بين جماعات المحضين، لها ما يبررها استنادًا على ما جاء فى شريعة موسى. ويكتب ى. ن. فيجس من جرسن إلى غروتم صفحة ٢٠٩: «أن القانون لدى لوثر سواء أكان طبيعيًا أو مدنيًا، كله يندمج فى الوصايا العشر وأى شىء غيرها هو مجرد قوانين إدارية سواء فى الدولة أو الكنيسة»[٤٤]. ثم إن نظام الكهنة ونظام القساوسة المسيحيين أثرت عليه مدونة اليهود الكهنوتية وتصور العبريين لوظيفة الكاهن.. ومع هذا فإن النظام الكهنوتى المسيحى على غير شاكلة النظام العبرى، لم يكن قط وراثيًا ويغلب عليه العزوبة[٤٥].

ولكنها فى المقابل، أى المسيحية، وفى سياق جدلها الإيجابى مع اليهودية تنسخ / تنفى ما أضفاه العهد القديم على بنى إسرائيل من قداسة وامتياز على الأمم، وتؤكد

على أن ملكوت الله لا يشمل بنى إسرائيل وحدهم بل يشمل البشر جميعًا ممن ينطوون تحت ظله، وأن نعمة السماء ليست لأناس دون الآخرين بل هى لكل من اهتدى وآمن بالخير والمحبة، ولا تمنع إلا عمن افتقد الخير والهدى وذلك فى قول المسيح: «إن كثيرين يأتون من المشارق والمغارب ويتكئون مع إبراهيم وإسحق ويعقوب فى ملكوت السماوات، وأما بنو الملكوت فيطرحون إلى الظلمة الخارجية» (متى، ٨: ١١ ـ ١٢). ومن قبل كان يوحنا المعمدان قد نسخ عنهم قداستهم حين صاح فيهم: «يا أولاد الأفاعى. . . لا تفتكروا أن تقولوا فى أنفسكم لنا إبراهيم أبًا، لأنى أقول لكم إن الله قادر أن يقيم من هذه الحجارة أولادًا لإبراهيم» (متى، ٤: ٨ـ٩)، فالمسيحية لم تنسخ الشريعة اليهودية حقًا ولكنها اجتثت كيان اليهود واعتبرتهم فئة مارقة على الدين وعلى رسالة إبراهيم وإسحق ويعقوب [٤٦].

ولا شك فى أن كراهية اليهود كانت أحد العوامل الرئيسية فى صياغة الأناجيل، ففى هذا السياق نُقِّح التاريخ لتحميل اليهود المسؤولية الكاملة فيما نزل بالمسيح، وبُرِّئت ساحة الرومان تماما، بل بالعكس ظهروا فى هيئة الذين حاولوا بكل قوة إنقاذ المسيح ففشلوا، ولما وقعت ثورات اليهود، وتم سحقهم ومطاردتهم تحول «منقذ» اليهود إلى المتنبئ بدمار هيكلهم والمتسبب فى عذابهم لأنهم رفضوه، فحتى هذه لم يكن الرومان فيها أكثر من منفذين للعنة المسيح لليهود وإرادة الرب . . . وصارت «لعنة اليهود» وكراهيتهم صلب العقيدة المسيحية [٤٧]. وفى منتصف القرن الثانى، كان مارسيون يدفع السلطات الكنسية بصرامة إلى اتخاذ موقف ضد اليهود رافضًا كل العهد القديم، بل والأناجيل التى كانت على ارتباط وثيق به، فلم يعترف مارسيون إلا بإنجيل لوقا؛ لأنه فى رأيه المتحدث باسم بولس، وبكتابات بولس. وحكمت الكنيسة على مارسيون بالهرطقة ووضعت فى القائمة الرسمية كل رسائل بولس ولكن مع الأناجيل الأخرى لمتى ومرقص ولوقا ويوحنا، وألحقت به أيضًا بعض الكتب الأخرى مثل «أعمال الرسل» [٤٨].

وفى السياق نفسه، يعتقد «كلمان» أن مصادر إنجيل متى هى جماعة من المسيحيين ـ اليهود كانت تحاول قطع اتصالها باليهود، مع اعتزازها فى نفس الوقت بالعهد القديم. ومشكلة العهد القديم، حلتها الكنيسة حلاً بارعًا، فإذا كان الإيمان

بالتوراة عنصرًا فعالاً فى كسب اليهود للكنيسة الجديدة. وأيضًا، لإعطاء هذه الكنيسة تراثًا هائلاً من الفكر اللاهوتى، فإن المشكلة كانت فى ارتباط هذا الكتاب باليهود، فالتمجيد فيه يعود بالتالى على أصحابه اليهود، وكان الحل هو تسميته بالعهد القديم أى إضافته للعهد الجديد، وأيضًا أصبح غير ذى موضوع، بقيام العهد الجديد، وهكذا أحلوا «الرب» من التزامه نحو اليهود . . وأيضًا لعنوا اليهود؛ لأنهم كفروا بالعهد الجديد . . أصبح العهد القديم مجرد مقدمة أو مدخل للعهد الجديد ولا أهمية له فى حد ذاته بدون العهد الجديد، وهكذا حصلوا على التوراة بدون اليهود»(٤٩). إلا أن الكاثوليكية رأت، بعد ذلك، فى قراءة التوراة تمجيدًا لليهود الذين يعتقدون أنهم قتلوا المسيح وعذبوه فحرمت قراءتها على العامة حتى لا يختلط الأمر عليهم بين يهود العهد القديم والخارجين عليه ممن قتلوا المسيح وعذبوه، بدلاً من أن ينطووا تحت لواء المسيحية.

وبعد أن تأكد استقلال المسيحية، تمامًا عن اليهودية، شهدت العلاقة بين الديانتين تبدلات تاريخية ملحوظة، فعلى الصعيد السياسى، وفى بادئ الأمر كان اليهود يتمتعون بميزات فريدة لا يتمتع بها أى شعب آخر داخل الإمبراطورية الرومانية، فقد كانوا الوحيدين الذين استثنوا من الانحناء أمام شخص الإمبراطور المقدس احترامًا لمشاعرهم الدينية التى تتعارض مع فكرة تقديس البشر. وقد ظل اليهود حتى عام ٤٢٩ يأتمرون بأمر البطريرك اليهودى فى فلسطين والذى حظى بمكانة رفيعة فى الحياة المدنية فى الإمبراطورية الرومانية فقد كان من حقه جباية الضرائب من اليهود كافة فى طول الإمبراطورية وعرضها وفرض النظام على كهنتهم، وقد ساهمت حياة اليهود المنعزلة فى الاحتفاظ بهويتهم الدينية والثقافية ومنعها من الاندثار، ولكنها فى المقابل سهلت فيما بعد أمر اضطهادهم والاعتداء عليهم عندما تغير الموقف منهم (٥٠).

وأما على الصعيد الدينى / الاجتماعى، وعندما قويت شوكة المسيحية فى القرنين الرابع والخامس الميلاديين، فقد حرم المسيحيون على اليهود الزواج من المسيحيات أو الاحتفاظ بخدم وعبيد من المسيحيين أو تحويلهم إلى الدين اليهودى. وأصدر الإمبراطور الرومانى ثيودسيوس حوالى (٣٤٦ ـ ٣٩٥) مجموعة من القوانين اشتملت على نحو خمسين عبارة تنص جميعها على منع تولية اليهود على المسيحيين

أو التبشير بالدين اليهودى. وقد عرفت هذه البنود المعوقة لليهود طريقها فيما بعد إلى القوانين التى أصدرها الملوك والأباطرة الألمان فى القرنين الخامس والسادس. وقد منع البابا هونوريوس الأول (الذى تولى كرسى البابوية فى عام ٦٢٥) اليهود من تشييد المعابد، ولكنه لم يمنعهم من إصلاح وترميم القديمة وارتيادها بحرية للتعبد فيها. ولكن هذه القوانين فى أحيان كثيرة كانت لا تؤخذ جديًا أو توضع موضع التنفيذ حسب المزاج السائد للحكام، وليس أدل على التساهل مع اليهود من أن البابا جريجورى الأعظم حوالى (٥٤٠ ـ ٦٠٤) أمر أسقف كالينسيون بإيطاليا بدفع غرامة لليهود لتعويضهم عن إحراق معبدهم عام ٤١٥. والشواهد تشير إلى أن اليهود كانوا يتمتعون بحماية الإمبراطور شارلمان (٧٤٢ ـ ٨١٤) وخلفائه بدليل أن أسقف أجوبارد فى ليون ناشد ملك فرنسا لويس الورع أو لويس الأول (٧٧٨ ـ ٨٤٠) أن ينفذ القوانين الخاصة بحرمان اليهود من تملك الأرض والاحتفاظ بالخدم المسيحيين، ولكن الملك رفض الاستجابة لهذا الطلب رفضًا باتًا. بل إن الأباطرة والملوك درجوا على إغماض عيونهم عن اشتغال اليهود بتجارة العبيد المسيحيين رغم ما تضمنه هذا من انتهاك صارخ للقانون. وقد عاد الأمر، إلى الاتجاه النقيض، مع منتصف القرن التاسع الميلادى، عندما شنت الكنيسة الفرنسية حملة بالغة الضراوة بزعامة هينكمار رئيس أساقفة رايمز لإعادة العمل بالقوانين التى تحرم على اليهود تولى المناصب القيادية والعامة كما تحرم عليهم بناء المعابد الجديدة (٥١).

ومع الولوج إلى قلب العصور الوسطى، أخذت أسباب اضطهاد المسيحيين لليهود تتنامى، ومنها مثلاً اعتقاد المسيحيين بأن اليهود طغمة من المشتغلين بالسحر، يسخرهم الشيطان لتدمير العالم المسيحى من الناحيتَين الروحية والمادية. فضلاً على اعتقادهم بوجود علاقة بين اليهود والشيطان. وهو اعتقاد استمدوه من تفسيراتهم لبعض آيات العهد الجديد، حيث جاء فى الإصحاح الثانى آية ٤٣ ـ ٤٤ من إنجيل يوحنا قول المسيح لليهود: «لماذا لا تفهمون كلامى لأنكم لا تقدرون أن تسمعوا قولى. أنتم من أب هو إبليس وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا». كما جاء فى الآية التاسعة من الإصحاح الثانى من سفر الرؤية أن اليهود مجمع شياطين: «إنهم يهود وليسوا يهودًا بل مجمع الشيطان» وهو الوصف ذاته الذى جاء فى الآية التاسعة

من الإصحاح الثالث فى السفر نفسه: «هاأنذا أجعل الذين من مجمع الشيطان من القائلين إنهم يهود وليسوا يهوداً بل يكذبون». والجدير بالذكر أن آباء الكنيسة الأوائل مسؤولون عن ذيوع الفكرة التى تربط بين اليهود والاشتغال بالسحر، وهذا واضح من الاتهام الذى وجهه أحد المتحولين حديثًا للدين المسيحى إلى اليهود بأنهم قاموا حوالى عام (٩٢٢) بمحاولة اغتيال الكونت ماين عن طريق غرس الدبابيس فى صورة صنعوها من الشمع. أما المؤرخ جيوبيرت نوجنت فذهب إلى وجود علاقة بين اليهود والجنس والسحر وإبليس، إذ كتب عام (١١١٠) يحكى حكاية راهب مرتد ساعده أحد اليهود على إتقان السحر الأسود عن طريق بيع روحه إلى الشيطان. وقد مهدت هذه الحكاية وذيوعها لظهور فكرة ضرورة تعقب السحرة ومطاردتهم. وهى فكرة سادت العقود الأخيرة فى الغرب المسيحى من القرن الثانى عشر (٥٢).

وفى العصور الوسطى المتأخرة، إبان الحروب الصليبية، وحروب الاسترداد، كانت أسوأ مراحل العلاقات بين الديانتين الشقيقتين، فقد وقعت المذبحة الكبرى «مذبحة القدس» لليهود مع المسلمين عندما احتل صليبيو أوروبا القدس. ومع استعادة أوروبا لشبه الجزيرة الإيبيرية / الأندلس حدثت أبرز الاضطهادات التى أجبرت الكثيرين من اليهود على اعتناق المسيحية، كما أودت بحياة الكثيرين منهم أمام محكمة التفتيش، حيث نظر إليهم كشركاء للعرب فى «احتلال الأندلس/ إسبانيا» ومن ثم عانوا تقريبا نفس الاضطهادات التى عانى منها المسلمون، ولم يتحسن وضعهم فى أوروبا إلا مع هبوب رياح الدولة القومية، والثورة الفرنسية، ونمو حركة التنوير، ونضوج تجربة الحداثة، أى فى الفترة ما بين القرن الثامن عشر والعشرين، حيث شهد القرن الأخير تحولا مزدوجا / مركبا فى مسار العلاقة بين المسيحية الأوروبية وبين اليهود. فى **وجهه الأول** كانت معاناتهم الشديدة من النازية الألمانية والتى انتهت بالهولوكست / المحرقة النازية لليهود إبان الحرب العالمية الثانية، كأعنف تجارب الاضطهاد التى تعرضوا لها داخل التاريخ الأوروبى. وفى **وجهه الثانى** كان التحيز الشديد لهم كرد فعل على الاضطهاد النازى، ربما كنوع من الشعور بالذنب والرغبة فى تحقيق البراء، سواء سياسيا مما تبدى فى الدعم الغربى

المطلق، والرعاية البريطانية، للحركة القومية اليهودية «الصهيونية» فى السيطرة على المجتـمع والكيـان الفلسطينى تحت الانتـداب، ثم احتـلال فلسطين وإعـلان دولة إسرائيل عام ١٩٤٧م، ثم العمل على تأكيد ودعم هذا الاحتلال الاستيطانى لأكثر من ستة عقود تالية. أو ثقافيًا بإعادة تأكيد الأصل اليهودى للمسيحية، وهو الأصل الذى كانت حركة الاحتجاج البروتستانتى قد أكدت عليه، بل وتبنته فى صراعها مع الكاثوليكية، بدافع دينى، ولكنه صار محل تكريس وإجماع من العقل الغربى منذ ستينات القرن العشرين، حيث شاركت الكنيسة الكاثوليكية بعد حوارها الناجح مع اليهود فى تأكيده، حتى تحول إلى اعتقاد حضارى شامل وليس دينيًا فقط، صار يزداد عمقا مع نمو الاحتقان بين الغرب والإسلام، وربما أخذ شكل معادلة بسيطة: كلما زاد الاحتقان الغربى - لا نقول المسيحى - مع الإسلام، زاد التقارب الغربى مع اليهود كجذر للعقيدة المسيحية، وكأصل مشترك مع الفلسفة اليونانية، للحضارة الغربية، حتى أننا نجد أبرز الكتاب والكتابات التى تلح على عمق التناقض الغربى مع الإسلام، هى ذاتها التى تلح على وحدة الأصل اليهو - مسيحى للغرب.

٢ - نمو فى قلب الإغريقية

تمكنت المسيحية من احتواء اليهودية، وفتح الديانة المغلقة لبنى الإنسان لكن، وفى المقابل، تم احتواؤها فى الروح الإغريقية عبر مزيج من الأخطاء الواعية، وغير الواعية، الأمر الذى أدى إلى تراجع المسيحية عن التوحيد اليهودى نحو التثليث، والفداء، وموت الإله المخلص وغيرها من العقائد التى ميزت المسيحية التقليدية، والتى تغذت على الميثولوجيا اليونانية الرومانية عن الخلق والألوهية.

ولعل النظرة الأولى إلى الحياة فى الشرق الأدنى الآسيوى - من بحر إيجة إلى ما بين النهرين - تشى بأن عددًا معينًا من الآلهة كان يحتل مكان الصدارة فيها خلال العهد الأول لقيام المسيحية. وكانت بين هذه الآلهة أوجه شبه لا تحصى، إلى درجة أنها امتزجت وتوحدت فى بعض الأحيان. وكان أهمها: أتيس فى بلاد الفريجيين، وأدونيس فى الشام، وملكارت فى فينيقيا، ثم تموز ومردوك فى ربوع ما بين النهرين، وأوزوريس بمصر، والإله الفارسى ميثرا، الذى بدأت شهرته فى تلك

العصور بين رحاب الإمبراطورية الرومانية (٥٣). وقد تطورت أسطورة موت وبعث الإله فى هذه الديانات بتطور الشعور الديني. ويرسم شارل جينيبير أستاذ تاريخ الأديان الأسبق بجامعة السوربون الخطوات المختلفة التى يسيرها الإله - فى مخيلة الناس إذ ذاك - للقيام بهذا الدور الخلاصى على النحو التالى: «يتعذب الإله تماما كما يتعذب الإنسان، ثم يموت كما يموت الإنسان، ولكنه يتغلب على العذاب وعلى الموت، إذ يبعث من جديد، وأتباعه يمثلون رمزًا ويجددون كل عام، بشكل ما، مأساة حياته على هذه الأرض، وهم مع هذا يؤمنون بأنه يتمتع بحياة فى ديار الخلد الإلهية منذ ذلك اليوم الذى بعث فيه حقيقة فى الماضى السحيق. فمشكلة «النجاة» إذن بالنسبة إلى بنى البشر، بعد أن شاركهم الإله فى ظروفهم الإنسانية بعذابه ثم موته، تتلخص فى الوصول إلى أعمق أعماق المشاركة المصيرية والتى تنتهى بهم أيضا إلى البعث والحياة الأخرى فى ديار السعادة اللانهائية. والسبيل إلى ذلك وجدوه فى نوع من الطقوس المسرحية التى تنحو نحواً باطنيًا، فيفترض فى المؤمن أنه يشارك فى الذات الإلهية بواسطة سلسلة من المراسم الدينية توصف بالفعالية. إنه يمر رمزيًا بمختلف مراحل التجارب التى مر بها الإله. وبهذه الوحدة مع الإله، التى تغير كيانه الخاص، يضمن الإنسان أن يصير إلى مصير الإله نفسه، أى أن الخلود ينتظره بعد محن الحياة الدنيا وبعد الموت»(٥٤).

وعندما ظهرت المسيحية، فى القرن الأول، فإنها بدت فى ثوب الديانة الشرقية الجامعة بين الروحانيات وبين الشعائر العملية، إذ كانت تعتمد من ناحية على الإلهام الإلهى وعلى الوعد بـ«الخلاص» والخلود عن طريق شفيع أعظم، وتسعى من ناحية أخرى إلى إنشاء «حياة» جديدة على الأرض، كلها حب وفضيلة.. وإذا كانت المسيحية قد انتصرت فى القرن الثالث على سائر ألوان «التأليف» الدينى الوثنى فذلك يرجع إلى عوامل ثلاث أساسية: **أولها** هو أصلها اليهودى الذى حفظها من الانحراف الجذرى باتجاه الوثنية اليونانية. **وثانيها** هو الواقع الإنسانى لـ«السيد» وتمجيده المحقق بشهادة الشهود، مما ألبس ادعاءاتها ثوبا من اليقين العميق ومن الوضوح والدقة. وأما **ثالثها** فهو أنها كانت أغنى وأبسط من ديانات الخلاص الأخرى.. وهكذا نشأ حلم عيسى الخاص بحلول مملكة الله بين رحاب أمة بنى

إسرائيل ثم مد فى آفاقه فأصبح «سرًا» من أسرار الخلاص الإنسانى، وطور بعد ذلك إلى دين عظيم تتفاعل فيه كل تيارات الحياة الدينية الصوفية النابعة من الشرق وكل النظريات العقلية الوافدة من العالم اليونانى، والتى قامت هى بترتيبها وتركيبها وأضفت عليها الانسجام الذى تفتقر إليه بحيث استطاعت أن تقف بمفردها، أمام أشتات المعتقدات والشعائر التى يؤمن بها أعداؤها دون أن تظهر ضعفًا أو نقصًا عليها فى أى من المجالات الهامة "(٥٥). ولعل كبار رجال الكنيسة من القديس بولس إلى القديس أوغسطين - أى من القرن الأول إلى القرن الخامس الميلادى - قد أدركوا هذا التشابه بين يسوع، وبين هذه الآلهة الشرقية أو اليونانية، وهناك من الشواهد عدد وفير يدل على شدة اهتمامهم به، إلا أنهم فسروه حسب أهوائهم، فقالوا: «إن الشيطان أراد أن يتشبه بالمسيح، وإن شعائر وطقوس الكنيسة كانت مثلاً أراد المشركون أن يحتذوه فى أسرارهم». وتلك نظرية لا يمكن الدفاع عنها فى عصرنا الحاضر. فمن المرجح أن المسيحية أثرت فى كثير من الأحوال على أديان المشركين التى كانت مثلها تهتم بتأمين النجاة فى الخلود لبنى البشر بواسطة شفيع إلهى، إلا أن الأساطير الجوهرية والمراسم الدينية الأساسية والرموز والشعائر الفعالة، كانت سابقة فى تلك الديانات على مولد المسيحية، وكانت تجد العديد من التطبيقات فى العبادات المنتشرة بالعالم اليونانى إبان العهد الذى عاش فيه القديس بولس حتى أن المسيحية لم تكن تستطع مدافعة أمام هذه التطبيقات والشعائر السائدة، وبالذات عندما وقعت المسيحية الناشئة بين يدى «رسل» من اليونانيين والرومان كانت هذه الرواسب متأصلة فيهم بحيث غلب التقليد الوثنى القديم، وحدث ما يشبه أن يكون حالة «إسقاط» وثنى على المسيحية، فأُولت الولادة العذراء للمسيح التأويل الوثنى، واعتبر الابن إلهًا، وعادت الوثنية القديمة نفسها، ولكن فى صورة مقلوبة، فلم يعد الإنسان إلهًا، بل أصبح الإله إنسانًا (٥٦).

ونتيجة لهذا كله، قام بناء لاهوتى عسير، صعب، معقد، لا يفهم أو يساغ يضم الأب والابن والروح القدس. وجعل المسيح إلهًا وإنسانًا، أو إلهًا، وليس إنسانا، أو إنسانا ينحدر من إله، وصُلب هذا الإله المسكين ليفدى ذنوب البشر، وليكفر عن الخطيئة الأصلية. ومن هنا كانت خصوصية، وتعقيدات عقيدة التثليث التى تعنى فى

المسيحية التاريخية: «أن الله واحد وفى الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية فى الجوهر: الأب، والابن، والروح القدس. فالأب هو الذى خلق العالم بواسطة الابن، والابن هو الذى أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذى يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معًا فى جميع الأعمال الإلهية على السواء[٥٧].

وأما كلمة ثالوث أو التثليث نفسها فلم ترد فى الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صاغها واستعملها هو ترتليان فى القرن الثانى للميلاد. ثم جاء إثناسيوس الذى وضع أساس العقيدة المسيحية التى قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام ٣٢٥م، ومن بعدها أصبحت هى العقيدة السائدة، والتى تؤمن بالثالوث الأب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقة أبدية فى طبيعة الله، إذ تنص على ما يلى: «نؤمن بإله واحد، ضابط الكل، خالق السماوات والأرض، كل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الأب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب فى الجوهر، الذى من أجلنا نحن، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من روح القدس، ومن مريم العذراء، وتأنس وصلب على عهد «بيلاطس النبطى» وتألم وقر وقام فى اليوم الثالث كما فى الكتب وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الأب، وسيأتى بمجده ليدين الأحياء والأموات، الذى لا فناء لملكه، وبروح القدس، الرب المحيى المميت المنبثق من الأب المتحد مع الابن المسجود له .. إلخ»[٥٨].

وبينما قرر مجمع نيقية سنة ٣٢٥ ميلادية، ومجمع القسطنطينية سنة ٣٨١ أن الابن وروح القدس مساويان للأب فى وحدة اللاهوت، وأن الابن قد ولد منذ الأزل من الأب، وأن روح القدس منبثق من الأب، قرر مجمع طليطلة سنة ٥٨٩ بأن الروح القدس منبثق من الابن أيضًا، وهنا اختلفت الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية وظلتا مختلفتين .. كذلك ألّهت جماعة منهم مريم كما ألّهو المسيح عليه السلام.... ويقول سير. ت. و. أرنولد فى كتابه: «الدعوة إلى الإسلام» عن هذا الخلاف، ومحاولة هرقل لتسويته بمذهب وسط: «كان مجمع خلقيدونية قد أعلن فى سنة ٤٥١م، أن المسيح يتمثل فى طبيعتين، لا اختلاط بينهما، ولا تغير ولا

تجزىء، ولا انفصال. ولا يمكن أن ينتفى اختلافهما بسبب اتحادهما. بل الأحرى أن تحتفظ كل طبيعة منهما بخصائصها، وتجتمع فى أقنوم واحد، وجسد واحد، لا كما لو كانت متجزئة أو منفصلة فى أقنومين. بل متجمعة فى أقنوم واحد: هو ذلك الابن الواحد والله والكلمة. وقد رفض اليعاقبة هذا المجمع. وكانوا لا يعترفون فى المسيح إلا بطبيعة واحدة. وقالوا: إنه مركب الأقانيم، له كل الصفات الإلهية والبشرية. ولكن المادة التى تحمل هذه الصفات لم تعد ثنائية، بل أصبحت وحدة مركبة الأقانيم. واحتدم الجدل قرابة قرنين من الزمان بين طائفة الأرثوذكس وبين اليعاقبة الذين ازدهروا بوجه خاص فى مصر والشام، والبلاد الخارجة عن نطاق الإمبراطورية البيزنطية، فى الوقت الذى سعى فيه هرقل إلى إصلاح ذات البين عن طريق المذهب القائل بأن للمسيح مشيئة واحدة، وبينما يتمسك هذا المذهب بوجود طبيعتين، فإنه يؤكد على وحدة الأقنوم فى حياة المسيح البشرية. وذلك بإنكاره وجود نوعين من الحياة فى أقنوم واحد. فالمسيح الواحد، الذى هو ابن الله، يحقق الجانب الإنسانى، والجانب الإلهى بقوة إلهية إنسانية واحدة. ومعنى ذلك أنه لا يوجد سوى إرادة «مشيئة» واحدة فى الكلمة المتجسدة(٥٩). غير أن محاولة هرقل ذهبت أدراج الرياح، وظلت العقيدة الكاثوليكية الرسمية مهيمنة.

ولا شك فى أن ضغط الواقع التاريخى والناجم عن طبيعة المدنية السائدة، وأنماط التبادل الثقافى، وقصور أساليب التدوين قد أسهم بنصيب فى تشويه العقيدة المسيحية، وسهل من هيمنة الروح اليونانية التركيبية على العقيدة الأولى البسيطة. فالمؤكد أن عدم كتابه الأناجيل إلا بعد فترة طويلة واختلاف ترجمتها وانحصارها بعد ذلك فى أيدى الكهنوت قد ساعد على التحريف، إذ لم يشرع فى كتابة الأناجيل إلا عندما أوشك الجيل الأول من المؤمنين بالمسيح على النهاية، وهم الشهود «المباشرون» لحياة المسيح، فرأى الحريصون من المسيحيين أنه قد يكون من المصلحة أن يثبتوا بالتدوين تلك الذكريات التى افترضوا صحتها فى الأخبار المتوارثة شفاهًا.

وهنا يؤكد ا. كولمان O. Culmann فى كتابه «العهد الجديد» إن المبشرين لم يكونوا إلا «متحدثين باسم الجماعة المسيحية الأولى التى ثبَّتت التراث الشفاهى، حيث بقى الإنجيل طيلة ثلاثين أو أربعين سنة فى شكله الشفاهى فقط أو بالكاد. ولا شك فى

أن التراث الشفاهى قد نقل أساسًا أقوالاً وروايات منعزلة، وقد نسج المبشرون ـ كل على طريقته وبحسب شخصيته واهتماماته اللاهوتية الخاصة ـ الروابط بين هذه الروايات والأقوال التى تلقوها من التراث السائد. إن تجميع أقوال المسيح وربط الروايات بصيغ أسلوبية غامضة مثل «وبعد هذا» «وما إن. . » الخ كما يشيع فى الأناجيل المتوافقة (*) كل هذا أدبى الطابع وليس له أساس تاريخى». ويستأنف أ. كولمان: «أن احتياجات التبشير والتعليم والممارسة الدينية هى التى دعت الجماعة الأولى إلى تثبيت هذا التراث عن حياة المسيح بأكثر من اهتمامها بتسجيل حياة المسيح. كان الحواريون يوضحون حقائق الإيمان الذى يحضون عليه بسرد أحداث حياة المسيح. وإن مواعظهم هى التى خلّفت ظروف تثبيت هذه الروايات. أما أقوال المسيح فقد انتقلت بشكل خاص عبر تعليم الكنيسة الأولى الدينى»[٦٠].

وحتى بعد كتابة الأناجيل، فقد استمر تأثير ذلك التراث الشفاهى، والتقاليد الكنسية الأولى السابقة على كتابتها، ربما حتى عصر الإصلاح الدينى، وهذا ما يؤكده ريشار سيمون قائلاً: «كان مذهب الإنجيل قد تأسس فى عدة كنائس قبلما يوجد منه شيء مكتوب، وقد حفظ هذا الكلام غير المكتوب واستقر فى الكنائس الأساسية التى أسسها الحواريون: حتى إن كبار رجال الكنيسة ـ مثل القديسين إرنييه وترتوليان ـ استشهدوا به فى نزاعهم ضد الملحدين بدلا من أن يلتجئوا إلى «كلمة الله» المسجلة فى الكتب المقدسة. كما استشهد الأساقفة فى المجامع بتقاليد كنائسهم لشرح الفقرات الغامضة فى الكتاب المقدس، لذلك أصدر آباء مجمع ترانت أمرا حكيما بعدم جواز تفسير الكتاب المقدس ضد «رأى الآباء الموحد». وفضلاً على ذلك فقد اعترف هذا المجمع بالتقاليد الصحيحة غير المكتوبة، وزودها بسلطة تعادل سلطة كلام الله الذى تتضمنه الكتب المقدسة، لأنه افترض فى نفس الوقت أن تلك التقاليد غير المكتوبة مصدرها السيد المسيح، الذى أوصلها إلى الحواريين، وأنها بعد ذلك وصلت إلينا. ويمكن تسمية هذه التقاليد ملخصًا للدين المسيحى، الذى تأسس فى بداية المسيحية فى الكنائس الأولية، مستقلاً عن الكتاب المقدس. . . »[٦١].

(*) أى الأناجيل الثلاثة المتشابهة فى جوهرها لمرقص ومتى ولوقا، والمتميزة عن إنجيل يوحنا المغرق فى الروح اليونانى، والذى تأخر تدوينه عنها لنحو ثلاثة عقود تقريبًا.

وكان أول الكتاب المسيحيين هو القديس بولس، وقد بعث برسالته الأولى بعد حوالى عشرين عامًا من وفاة المسيح. ولم يكن لبولس، على أية حال، اهتمام بحياة المسيح على الأرض، لكنه ركز كلية على المعنى الروحانى لموته وبعثه. وفيما بعد، اعتمد كتاب الأناجيل على الإرث الشفاهى الذى تركز فى المقام الأول حول حياة المسيح فى فلسطين، وسجل هؤلاء الكتاب أقواله أكثر مما فعل بولس. وكان مرقص هو أول من كتب، وذلك بعد وفاة المسيح بأربعين عامًا، أى فى السبعينيات الميلادية. أما متى ولوقا، فقد كتبا فى الثمانينيات، وكتب يوحنا حوالى عام ١٠٠ م[٦٢].

ولم تكن الأناجيل كلاً واحداً إلا بعد أكثر من قرن من انتهاء بعثة المسيح، ولم يتم هذا فى وقت مبكر جدًا كما يقال. والترجمة المسكونية ترجع إلى عام ١٧٠ م تقريبًا، التاريخ الذى اكتسبت فيه الأناجيل الأربعة صفة الأدب الكنسى. ففى تلك العصور المسيحية الأولى، كان هناك تداول لكثير من الكتابات عن المسيح، غير أنه لم يعتد بها ككتابات جديرة بصفة الصحة. كما أوصت الكنيسة بإخفائها ومن هنا جاء اسم الأناجيل المزورة .Apocryphes ولقد بقى من هذه النصوص مؤلفات يحتفظ بها جيداً؛ لأنها «كانت تتمتع بالتقدير العام»، على ما تقول لنا الترجمة المسكونية، ومن هذه رسالة برنابا، ولكن هناك نصوص أخرى قد «استبعدت بشكل أكثر عنفًا» ولم يتبق منها إلا بعض أجزاء. ولأنها كانت تعتبر ناقلة للخطأ العام فقد أخفيت عن أنظار المؤمنين، وبرغم ذلك فهناك من المؤلفات، مثل أناجيل الناصريين وأناجيل العبرانيين وأناجيل المصريين التى عرفت بفضل تنويهات آباء الكنيسة ما كان يشبه عن قرب الأناجيل المعترف بها كنسيًا. ونفس الأمر ينطبق على إنجيل توما وإنجيل برنابا.. وربما كان ما حذف مائة إنجيل! وقد احتفظ فقط بأربعة من الأناجيل لتدخل فى قائمة رسمية من كتابات العهد الجديد والتى تشكل ما يسمى بالكتب المعترف بها كنسيًا. ومع ذلك، فالقائمة الرسمية تنوعت مع الزمن فى هذه القرون الأولى من العصر المسيحى. وهناك مؤلفات اعتبرت فيما بعد معدومة القيمة «مزورة» كانت تحتل مكانًا مؤقتًا فى هذه القائمة على حين كانت هناك كتابات أخرى، محتواة فى القائمة الحالية للعهد الجديد، مستبعدة فى ذلك العصر. لقد دام التردد حتى مجمعى: هيبون فى ٣٩٣م، وقرطاجنة فى ٣٩٧م، ولكن الأناجيل الأربعة الحالية كانت دائمًا موجودة بهذه القائمة»[٦٣].

والأهم من تعدد الأناجيل هو تلك الاختلافات بينها، وخصوصًا بين إنجيل يوحنا والأناجيل الأخرى «المتوافقة»، ولعل أهم اختلاف هو الخاص بالفترة الزمنية لبعثة المسيح، إذ يحددها مرقص ومتى ولوقا بعام واحد. أما بالنسبة ليوحنا، فهى تمتد إلى أكثر من عامين، وتصرح الترجمة المسكونية بهذا الاختلاف: «على حين تحدثنا الأناجيل الثلاثة المتوافقة عن فترة طويلة بالجليل تتبعها مسيرة نحو الناصرة تمتد قليلا أو تقصر، يليها أخيراً المكوث فترة قصيرة بالقدس، فإن يوحنا على العكس، يسرد انتقالات عدة للمسيح من منطقة إلى أخرى، ويتحدث عن مكوثه فترة طويلة بأرض الناصرة وبالقدس على وجه خاص. ويشير إلى احتفالات فصحية متعددة. وهو بهذا يوحى بأن بعثة المسيح قد دامت أكثر من عامين» (٦٤).

وأما الخلاف بين الأناجيل المتوافقة نفسها، فهو واضح كذلك، إذ يحصى المعلقون على الترجمة المسكونية، الآيات المشتركة أو المتمايزة بين اثنين أو ثلاثة من مخطوطاتها، على النحو التالى (٦٥):

- آيات مشتركة بين ثلاثة أناجيل: متى ومرقص ولوقا ٣٣٠
- آيات مشتركة بين إنجيلى مرقص ومتى ١٧٨
- آيات مشتركة بين إنجيلى مرقص ولوقا ١٠٠
- آيات مشتركة بين إنجيلى متى ولوقا ٢٣٠ .

وفى المقابل، فإن الآيات الخاصة بكل من المبشرين الثلاثة الأولين هى: ٣٣٠ آية بالنسبة لمتى، و٥٣ آية بالنسبة لمرقص و ٥٠٠ آية بالنسبة للوقا.

ويعلق سبينوزا على تعدد الإناجيل وتباينها الواضح حتى فى أهم القضايا: «من منا يستطيع أن يعتقد أن الله أراد أن يقص سيرة المسيح، وأن يبلغها للبشر أربع مرات؟ ويفسر ذلك بأن الحواريين، وعلى العكس من الأنبياء اليهود، لم يكتبوا بوصفهم أنبياء بل بوصفهم فقهاء، واختاروا أسهل الطرق لتعليم التلاميذ الذين يودون تكوينهم»، ولكن سبينوزا لا يذهب إلى حدود النقد الجذرى للكتاب المقدس، بل يتوقف عند حدود النقد التاريخى مفسراً ذلك التعدد، وربما مضفيًا عليه معنى إيجابيًا قائلا: «لاشك أنه توجد فى كل إنجيل أشياء معينة لا توجد فى غيره،

وأن كل إنجيل يساعد فى فهم الآخر. ومع ذلك لا ينبغى أن نستنتج أنه من الضرورى معرفة كل ما يرويه كتاب الأناجيل الأربعة، وأن الله قد اختارهم كتابًا حتى يعرف الناس سيرة المسيح على نحو أفضل. فلقد بشر كل واحد منهم بإنجيله فى مكان خاص، وكتب كلٌّ منهم ما بشر به لا لشىء إلا لكى يروى سيرة المسيح بطريقة أوضح، لا لكى يشرح الأناجيل الأخرى. فإذا كانت مقارنة الأناجيل تؤدى أحيانًا إلى فهم المرء لها على نحو أفضل وأيسر، فإن ذلك يحدث مصادفة، وبالنسبة إلى عدد محدود من النصوص، يمكننا أن نتجاهلها دون أن تصبح السيرة، نتيجة لذلك، أقل وضوحًا، أو يصبح الناس أقل قدرة على السعادة الروحية، أو أن يلحق ذلك أى ضرر بالدين [٦٦].

ولعل النتيجة الأكيدة لدراسات الباحثين من نقاد النصوص المقدسة هى أن عيسى لم يدع قط أنه هو المسيح المنتظر، ولم يقل عن نفسه إنه «ابن الله»، فذلك تعبير لم يكن فى الواقع يمثل ـ بالنسبة إلى اليهود ـ سوى خطأ لغوى فاحش، وضرب من ضروب السفه فى الدين. كذلك لا يسمح لنا أى نص من نصوص الأناجيل بإطلاق تعبير «ابن الله» على عيسى، فتلك لغة لم يبدأ فى استخدامها سوى المسيحيين الذين تأثروا بالثقافة اليونانية، إنها اللغة التى استخدمها القديس بولس كما استخدمها مؤلف الإنجيل الرابع «يوحنا»، إذ لن يجد القارئ الموضوعى البسيط فى أية ترجمة صحيحة للعهد الجديد أية جملة أو كلمة قالها عيسى يستنتج منها ذلك الافتئات المنسوب إليه ظلمًا وعدوانًا. إن عيسى ليس الله، وكلٌّ منهما منفرد فى الإنجيل بمكانته: الله الرب وعيسى العبد، لا أكثر ولا أقل. والقارئ للإنجيل هذا، سيقع على العكس، حتى فى إنجيل يوحنا نفسه (الإصحاح ٢٠ : ١٧) إذ يقول عيسى: «.... اذهبى إلى إخوتى وقولى لهم أنى أصعد إلى أبى وأبيكم وإلهى وإلهكم» [٦٧]. ويفسر يوحنا ما جاء فى سفر التثنية على لسان الله تعالى شأنه، مخاطبا اليهود: «أنتم أولاد للرب إلهكم» (إصحاح ١٤ : ١) بما يعضد الفهم الإنسانى لطبيعة المسيح. فيقول يوحنا فى تفسير «أولاد الله»: «أما كل الذين قبلوه، فأعطاهم سلطانًا أن يصيروا أولاد الله، أى المؤمنين باسمه. الذين ولدوا ليس من دم، ولا من مشيئة جسد، ولا من مشيئة رجل، بل من الله» (يوحنا ١ : ١٢ ـ ١٣) [٦٨].

والأغلب أن هذه العقيدة بكل صورها، قد نمت من تصور بولس الذى كان يرى أن «السيد» أى «يسوع» يمثل بمفرده «صنفًا من أصناف الخليقة»، يعتبر أقرب صنف إلى الله، ويمكن وصفه بـ «إلهى». والمؤكد أن الاعتقاد بألوهية المسيح كان لابد له من النمو بعد ذلك إذ بدى تصوير بولس له مشوبًا بالكثير من التردد والنقص، بحيث لم يقدر له مقاومة الزمن. واتجهت تقوى المؤمنين فى قوة، دون ما إدراك للعقبات، إلى تنشيط الإيمان بالوحدة بين «السيد» والله. وتحول عيسى بذلك إلى رسول الله بعث إلى العالم أجمع، سابق للكون وللزمن، تتمثل فيه الروح القدس التى تعتبر جوهره الربانى، ويعمل على تنفيذ خطة الله الكبرى المتعلقة ببعث الإنسانية وخلاصها»[٦٩].

وبالطبع، كانت هناك معارضات لهذه العقيدة الرسمية انتظمت فى تيار دافق ولكنها اعتبرت هرطقات، وتم قمعها على نحو مستمر. لقد تمثل هذا التيار أولا فى «الأبيونيون» كما أسلفنا فى الفصل الأول. وتنامى مع سبيلوس فى منتصف القرن الثالث الذى حاول أن يفسر العقيدة بالقول: «إن التثليث ليس أمرًا حقيقيًا فى الله، لكنه مجرد إعلان خارجى، فهو حادث مؤقت وليس أبديًا، ولكن اعتبرته الكنيسة مبتدعًا. وبلغ ذروته مع آريوس، الذى ثار حوالى عام ٣٢٣ على القول بألوهية المسيح، مؤكدًا بشريته، ولكن الكنيسة والسلطات الحاكمة تضافرت على محاربته، وإجهاض الوحدانية الحقة، فجرت مطاردة «آريوس» وأتباعه حتى وفاته عام ٣٣٦م، وإدانة الآريوسية برمتها فى مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م، فأحرقت كتبها، وحرم اقتناؤها، وتعرض رجالها لما يتعرض له كل خارج على الدين والدولة، موسوم بالإلحاد والمروق. وقد استتب الأمر للكنيسة، وتفكك الموحدون كجامعة لها شأن وقوة، وانفردت الكثلكة بالسيطرة العامة فى أقطار المسيحية الجديدة، المسيحية القائمة على التثليث وملء الكنائس بالتماثيل والبخور والتعاويذ»[٧٠].

وهنا يأتى دور الإسلام التصحيحى والتحريرى معًا، وتصبح بعثة محمد هى كلمة السماء الأخيرة؛ لأنها استطاعت أن تكون «دين الإنسانية» الشامل، بلا أى ظلال قومية أو عنصرية. ولأنها لم تدفع ثمنًا، أو تقوم بتسويات معينة، أو تقدم على أى حلول وسط على صعيد العقيدة، مقابل الولوج إلى الفضاء الإنسانى

الواسع، فلم تكن عالمية الإسلام، وانتشاره الطاغى بين الناس على حساب توحيد الألوهية المطلق، بل بفعل هذا التوحيد المطلق، وما يلهمه من معان عميقة للوجود البشرى، يأتى على رأسها المساواة الكاملة بين البشر. ولا يرجع نجاح الإسلام فى الجمع بين طرفى المعادلة «التوحيد والعالمية»، إلى اختلاف فى المصدر أو فى طبيعة الوحى، وإنما إلى إصرار محمد ﷺ على رفض أى تسوية مع الوثنية، أو مع آلهة مكة، وقد ساعده على ذلك رعاية الله التى لابد أن شملته عندما قررت كونه الرسول الخاتم، وبلا شك صلابة إرادته، وعزمه الذى لا يلين، وطبيعة البنية التاريخية السائدة التى صارت أكثر قدرة على احتمال رسالة كونية تستطيع الوصول إلى كل الأقوام فى كل الأمكنة، بل والعقل الإنسانى الذى أصبح أكثر نضوجًا، ومن ثم أكثر قدرة على استيعاب مفهوم «الإله المتسامى»، «رب العالمين».

* * *

الهوامش :

1- Pap. Leyde 1 348, verso 11, 5-8; Trad S. Sauneron and J. Yoyotte, La Naissance du monde, Sources orientales 1, Paris, 1959 p. 40.

استشهد به فرانسواز دونان، كريستيان زفى كوش، الآلهة والناس فى مصر : من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥م، ترجمة فريد بورى، ومراجعة د. زكية طبو زادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص١٤٢

٢ـ د. حسين فوزى النجار، الدولة والحكم فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٠ .

3- Trad S. Sauneron and J. Yoyotte, La Naissance du monde, Sources orientales 1, Paris, 1959 p38.

استشهد به : فرانسواز دونان، كريستيان زفى كوش، الآلهة والناس فى مصر : من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥م، ترجمة فريد بورى، ومراجعة د. زكية طبو زادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص١٤٣ .

٤ ـ د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، مرجع سابق، ص٤٠ .

٥ ـ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، مرجع سابق، ص٢٤، ٢٧ .

٦- أبو الأعلى المودودى، مبادىء الإسلام ، مرجع سابق، ص٥٣ .

٧ - د. حسين فوزى النجار، الدولة والحكم فى الإسلام، مرجع سابق ص٦١ ـ ٦٢ .

٨- عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص٣٩ .

٩ ـ المرجع السابق، ص٣٨.

١٠ـ و. ج. دى بورج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، مرجع سابق، ص١٠١ ـ ١٠٢ .

١١ـ موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، مرجع سابق، ص٢٦ـ٢٧ .

١٢ـ موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، مرجع سابق، ص٢٨ .

١٣ـ موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، مرجع سابق، ص٣٠ـ٣١ .

١٤ـ موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، مرجع سابق، ص٢٨ ـ ٢٩ .

١٥- مجموعة من العلماء والفلاسفة اليهود، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ، تحرير «زالمان شازار»، ترجمة : أحمد محمد هويدى، تقديم ومراجعة د. محمد خليفة حسن . طبعة المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومى للترجمة، القاهرة سنة ٢٠٠٠م، الجزء الأول، ص٢٢٠ .

١٦ ـ اسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص٢٦٦ .

١٧ـ اسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، المرجع السابق، ص ٢٦٩-٢٧٠ .

١٨ـ اسبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص ٣٤٣ .

١٩- مجموعة من العلماء والفلاسفة اليهود، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ، ٢٠٠٠م، مرجع سابق، ص٢٠٦ .

٢٠ ـ مجموعة من العلماء والفلاسفة اليهود، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ، المرجع نفسه، ص، ٢١٤ ، ٢١٥، ٢٢٠، ١٩٦ .

٢١ ـ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبى : ١٦٨٠ ـ ١٧١٥م، ترجمة جودت عثمان، ومحمد نجيب المستكاوى، تقديم طه حسين، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م. ص ١٨٨ .

٢٢ ـ استشهد به : محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول الجهاد والأناجيل والأقليات، مرجع سابق، ص١٠٦ ـ ١٠٧ .

٢٣ ـ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبى ، المرجع نفسه، ص١٩٠ .

٢٤ ـ عباس محمود العقاد، حياة المسيح، الهيئة العامة للكتاب، مشروع مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الفكرية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٣٧ .

٢٥ ـ عباس محمود العقاد، حياة المسيح، المرجع نفسه، ص٣٨ .

٢٦ـ عباس محمود العقاد، حياة المسيح، المرجع نفسه، ص٣٧ .

٢٧ - د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق ,ص١٠٢ـ١٠٣، ١١١ .

٢٨ ـ عباس محمود العقاد، حياة المسيح، مرجع سابق، ص٣٤ ـ ٣٥ .

٢٩ ـ عباس محمود العقاد، حياة المسيح، مرجع سابق، ص٣٣ ـ ٣٤ .

٣٠ـ أمثله من لاهوت أفرايم السوري (القرن الرابع) توجد عند بيتر كورو : النصرانية الشرقية، شتوتجارت، برلين، ماينس ، ١٩٧٢ ، ص ٤٢ وما بعده. استشهد به هيربرت بوسة، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص١٥١ .

٣١ـ د. رمسيس عوض، الهرطقة فى الغرب، دار نشر سينا بالقاهرة، والانتشار العربى ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص١٨ .

٣٢ـ رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم : المسيحية السياسية والأصولية فى أمريكا، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، ص٢٤ .

٣٣ـ رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم : المسيحية السياسية والأصولية فى أمريكا، المرجع نفسه، ص٢٥ .

٣٤ـ شارل جينيبير، المسيحية . . نشأتها وتطورها، ترجمة د. عبد الحليم محمود ، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨مرجع سابق، ص١٣٣ .

٣٥ـ رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم : المسيحية السياسية والأصولية فى أمريكا، المرجع نفسه، ص٢٥ .

٣٦ـ شارل جينيبير، المسيحية . . نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص١٣٣ .

٣٧ـ رضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم : المسيحية السياسية والأصولية فى أمريكا، المرجع نفسه، ص٢٦ .

٣٨ - محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد . . الأقليات . . الأناجيل، مرجع سابق، ص ١١٧، ١٥٩ .

٣٩ـ شارل جينيبير، المسيحية . . نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص٦٦ ، ٢٥٨ .

٤٠ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٦٠ .

٤١ ـ د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص٢٩ .

٤٢ ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص٦١ ـ ٦٢ .

43- Aquinas tractate de legibus "S. Th. ii. 199 90- 108)

استشهد به : و . ج . دى بورج ، تراث العالم القديم ، الجزء الأول ، ترجمة زكى سوس ، مراجعة د. يحى الخشاب ، ود. صقر خفاجة ، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع ، بمعاونة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، رقم ٥٥٧ ضمن سلسلة الألف كتاب ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص٨٩ .

٤٤ ـ و . ج . دى بورج ، تراث العالم القديم ، الجزء الأول ، المرجع نفسه ، ص٨٩ ، الهامش السفلى .

45- Aquinas tractate de legibus "S. Th. ii. 199 90- 108).

استشهد به : و . ج . دى بورج ، تراث العالم القديم ، الجزء الأول ، المرجع نفسه ، ص٨٩ .

٤٦ ـ د. حسين فوزى النجار ، أرض الميعاد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥م ، ص٢٦ ـ ٢٧ .

٤٧ – محمد جلال كشك ، خواطر مسلم حول : الجهاد . . الأقليات . . الأناجيل ، مرجع سابق ، ص١١٧ ـ ١١٨ .

٤٨ – موريس بوكاى ، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ، مرجع سابق ،ص ١٠٠ .

٤٩ – محمد جلال كشك ، خواطر مسلم حول : الجهاد . . الأقليات . . الأناجيل ، مرجع سابق ، ١١٩ .

٥٠ ـ د. رمسيس عوض ، الهرطقة فى الغرب ، مرجع سابق ، ص١٦٧ .

٥١ ـ د. رمسيس عوض ، الهرطقة فى الغرب ، مرجع سابق ، ص١٦٨ .

٥٢ ـ د. رمسيس عوض ، الهرطقة فى الغرب ، مرجع سابق ، ص١٧١ .

٥٣ ـ شارل جينيبير ، المسيحية . . نشأتها وتطورها ، ترجمة د. عبد الحليم محمود ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ ، ص ٩١ .

٥٤ ـ شارل جينيبير ، المسيحية . . نشأتها وتطورها ، المرجع نفسه ، ص ٩٥ .

٥٥ ـ شارل جينيبير ، المسيحية . . نشأتها وتطورها ، المرجع نفسه ، ص ١٥٤ ، ٢٥٩ .

٥٦ ـ شارل جينيبير ، المسيحية . . نشأتها وتطورها ، المرجع نفسه ، ص ١٠٠ .

٥٧ ـ د. محمد عثمان الخشت ، الأديان : تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ١٥٤ .

٥٨ – د. محمد عثمان الخشت ، كتاب مدخل إلى فلسفة الدين ، دار قباء ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠١ ، ص٦٧ ـ ٦٨ .

٥٩ – شارل جينيبير ، المسيحية . . نشأتها وتطورها ، مرجع سابق ، ص ١٣٧ .

60- les Presses universitaires de France, 1967 .

استشهد به : موريس بوكاى ، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ، مرجع سابق ، ص٧٧ .

٦١ ـ بول هازار ، أزمة الضمير الأوروبى ، المرجع نفسه ، ص١٩١ ـ ١٩٢ .

٦٢ – شارل جينيبير ، المسيحية . . نشأتها وتطورها ، مرجع سابق ، ص٣٦ .

٦٣ ـ موريس بوكاى ، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ، مرجع سابق ، ص٩٨ـ ١٠٠ .

٦٤ ـ موريس بوكاى ، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم : دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة ، مرجع سابق ٩٣ .

٦٥ ـ موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، مرجع سابق ٩٤ .
٦٦ ـ اسبينوز، رسالة فى اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص ٣٤٤ .
٦٧ - شارل جينيير، المسيحية . . نشأتها وتطورها، المرجع نفسه، ص١٥٣ .
٦٨ـ الشيخ أحمد ديدات، والقس سواجارت، المناظرة الحديثة فى علم مقارنة الأديان، تقديم وتعليق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة زهران، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، ص٢١ .
٦٩ ـ شارل جينيير، المسيحية . . نشأتها وتطورها، المرجع نفسه، ص١٥٤ .
٧٠ - محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ٩٢ .

***

مبحث ثان : فى مخاض الإسلام .. جدل التعدد والتوحيد

ولد الإسلام فى بيئة تاريخية نقية وإن لم تكن راقية، وكان إدراك محمد ﷺ من الشفافية ليتبين حقيقة أولية وهى أن المعركة واحدة ضد الوثنية والعنصرية معا، فإذا ما نجح فى تبليغ عقيدة التوحيد، وأدرك الناس جميعًا أن إلههم واحد أحد مطلق التنزيه، فسوف يدركون بالتبعية مساواتهم أمامه، وأخوتهم فيه جل شأنه، راعيا لهم على تلك الأرض، إذ استخلفهم على ذلك الكون.

لقد أدرك الإسلام ـ إذن ـ جوهر العلاقة الشفافة الرائقة الواجب قيامها، أو الممكن تأسيسها مع الله، وبدلا من الألوهية التى لونتها الفلسفة والميثولوجيا الإغريقية، كانت شريعة الإسلام بمثابة عودة فطرية إلى التجربة الدينية السامية، وإلى الخصائص المميزة لروح العنصر السامى فى تصور الوجود، والتى تحتفظ بهوة سحيقة بين طرفى الثنائية الوجودية: الله والإنسان، وتبقى النبى فى فلك الإنسان، لتخلو علاقته بالله من كل منزع تبادلى، يقوم على الأخذ والعطاء كما كان فى اليهودية، ناهيك عن أى نزوع للتداخل والتماهى «التجسيد والتثليث» كما فى المسيحية، وتبقى فى إطار علاقة الحاكم بالمحكوم ويبقى اتجاهها واحداً، من أعلى إلى أسفل.. من السماء نحو الأرض.. من الله فى اتجاه الإنسان.. من الوجود الإلهى المطلق، والعلم الإلهى المحيط، والقدرة الإلهية اللانهائية.. نحو الوجود البشرى الفانى، والإدراك البشرى النسبى، والقدرة البشرية المحدودة.

ولعل هذا التنزيه المطلق هو ما أعطى الإسلام قدرته الفذة على الإدراك الواضح، لـ: «وحدة الوجود الإنسانى»، وعلى رد كل شوائب التاريخ التى علقت بها إلى عالم الحقيقة الأولى: «الحقيقة الإلهية» وجوهرها الخالد «الوحدانية»، فكل حقيقة

توافقها وتترتب عليها هى منه، وإن سبقته إليها شرائع السماء السابقة، فلا ضير أو حرج، وكل انحراف عنها، ليس منه وإن ادعاه الداعون أو سبق إليه الأولون. ومن ثم لم تكن معركة الإسلام المزدوجة فى اتجاهين على نحو يقسم جهد المؤمنين به، أو تتصارع ضمائرهم بين داخل وخارج، أو بين توحيد وعالمية، يختار من بينهما، ولكنها فى اتجاه واحد هو التوحيد، الذى يستوجب العالمية كنتيجة منطقية، ولكن ربما سارت المعركة ذاتها فى اتجاهين: **أولهما:** الإثبات، **وثانيهما:** النفى، ومن حركة الإسلام الواثقة بين إثبات الحق، ونفى الزيف، نما جدله العقيدى الناجح مع التاريخ، فاكتملت للإنسان حريته، بمجرد أن ترسخت لـ «الله» وحدانيته.

أولا: منطق التوحد مع اليهودية والمسيحية .. فى الإسلام

فى الرؤية الإسلامية للوجود، أن كل المخلوقات تدين بالإسلام الفطرى، إذ لا تملك إلا طاعة الله، والخضوع للقوانين الكونية القائمة على الثبات والاتساق، والخاضعة لمنطق الضرورة. أما الإنسان فهو الوحيد الذى يتمتع بحرية اعتناق الإسلام طوعًا، وتطويع حياته لتتفق مع منبع وجوده والقوة التى ترعى هذا الوجود. أى أنه لا يسلم نفسه إلى طاغية متعسف، بل إلى القوانين الأساسية التى تحكم الكون. وفى هذا المعنى جاءت الآية: **﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾** (الروم: ٣٠). وعلى هذا النحو يطلق القرآن أحيانا وصف الإسلام على المؤمنين والكافرين جميعا طالما أنهم خاضعون لله، ومنقادون له بحكم خلقتهم رضوا أو كرهوا، وتسرى عليهم قوانين العالم فلا يستطيعون الخروج عليها: **﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾** (آل عمران: ٨٣)، غير أن الاستعمال الغالب فى لغة القرآن الكريم لكلمة «إسلام» يقصرها على من أسلم وجهه لله طوعا، بحيث تجتمع له الطاعة الطبيعية «القاهرة»، والطاعة الإنسانية «المختارة». ولكن من دون أن يقصرها على أتباع محمد ﷺ من المؤمنين بـ «شريعة» الإسلام الخاصة، بل يوسعها لتشمل المؤمنين بـ «دين» الإسلام العام الذى هو دين «التوحيد». وبهذا

المعنى تطلق كلمة «مسلم» على كل من خضع لله بطاعة أى نبى من أنبيائه، فأتباع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد مسلمون.

وهكذا نرى نوحًا يقول لقومه: ﴿وأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢) ويعقوب يوصى بنيه: ﴿فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢). وأبناء يعقوب يجيبونه: ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٣). وموسى يقول لقومه: ﴿يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٨٤). والحواريون يقولون لعيسى: ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٥٢). بل إن فريقًا من أهل الكتاب حين سمعوا القرآن: ﴿قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾ (القصص: ٥٣). وبالجملة، نرى اسم الإسلام شعارًا عامًّا يدور فى القرآن على ألسنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور التاريخية إلى عصر النبوة المحمدية، ثم نرى القرآن يجمع هذه القضايا كلها فى قضية واحدة يوجهها إلى قوم محمد، ويبين لهم فيها أنه لم يشرع لهم دينًا جديدًا، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣). ثم نراه بعد أن يسرد سيرة الأنبياء وأتباعهم ينظمهم فى سلك واحد، ويجعل منهم جميعًا أمة واحدة لها إله واحد كما لها شريعة واحدة: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢)[1].

وأما اليوم، وفى الاستخدام الشائع، فقد صارت كلمة «إسلام» مقصورة على المؤمنين بشريعة محمد ﷺ، حيث تصف كلمة مسلم: «الإنسان الذى يلتمس سلامته بإسلامه أموره لله ويجد هذه السلامة فى هدى القرآن الذى يبين له حدود الله، والذى يحوى غير المنسوخ من الكتب السماوية السابقة على الإسلام. هكذا يلتزم المسلم الحق بالوصايا العشر الواردة فى التوراة، وبالإيثار وحب الآخرين الذى ألح عليه وأوصى به الإنجيل، وهو بعد ذلك يؤمن بالأصول الستة التى يؤمن بها اليهودى والمسيحى الملتزمان: وجود الله، وجود مخلوقات غير مرئية لنا «الملائكة»، نزول كتب سماوية على بعض الأنبياء، إرسال الله رسله وأنبياءه إلى الأمم، القيامة

والبعث يوم الحساب، وأخيراً القضاء والقدر»[٢]. فالفهم الإسلامى إذن يقوم على أساس وحدة الدين عبر التاريخ الإنسانى، وهى قاعدة أساسية ترجع إلى وحدة المصدر التوحيدى، ولا يمكن فهم الدعوة الإسلامية ولا وجود الأمة الإسلامية بدونها.

غير أن وحدة الدين، والمصدر لم تمنع البشرية من أن تبقى منقسمة إلى أمم مختلفة. . وتدخل فى هذا الانقسام إرادة القدر: أراد الله أن توجد طوائف دينية مختلفة . . . وهو ما أدى إليه وعظ الأنبياء لأن الأمم التى أرسلوا إليها انقسمت إلى مؤمنين ومشركين. وظهر فيما بعد أنبياء جدد، وأنزل على كل واحد منهم كتاب بالحقيقة، ليحكموا به بين الناس فيما اختلفوا فيه. وقد اختلف هؤلاء فيما بينهم «حول الكتاب أو المحتوى الحقيقى للوحى» الذى حصلوا عليه بعد أن تلقوا البراهين الواضحة (البقرة: ٢١٣). وبما أن الرب يصدر عنه الخير فقط، فيجب احترام تنوع الطوائف المؤمنة. ويوجد فى الاقتباس التالى استحسان إحدى العقائد القائمة على الوحى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ (المائدة: ٤٨). ويمكن رؤية معنى التعدد الدينى على النحو التالى: إن الرب يريد أن يضع البشر تحت الاختبار، وعلى المؤمن فى التعدد الدينى أن يعرف إرادة الرب وحكمته، حتى وإن كان لا يدرك هذا. فى هذا النطاق ينبغى للمرء أن يفعل الخير كما ترسم العقيدة، وينبغى له أن يسلك تجاه الديانات الأخرى مسلكا بسيطا[٣]، وأما القرار فيمن يعتنق العقيدة الصحيحة فهو: أن الرب سوف يخلصه عند الحساب ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

وفى (سورة الشورى: ١٣ ـ ١٤) تم عرض الأنبياء عرضا اسميّا ونموذجيّا وهم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى والمسيح ومحمد ﷺ نفسه، ومضمون وعظهم: أن أقيموا أحكام الدين ولا تختلفوا فى جماعات مختلفة . . . من بعد ما جاءهم العلم، أى الوحى، فاختلفوا فيه ـ بغيا بينهم. وبينما يشار إلى آدم ونوح على أنهما شخصيتان فرديتان، فإن الحديث عن إبراهيم يكون عن «آل إبراهيم» بما فى ذلك أيضا «آل عمران» الذين ينتسب إليهم المسيح. وقد آمن إبراهيم (مريم: ٤١ ـ ٤٨)، لذلك وهب إسحاق وفيما بعد يعقوب ﴿وَكُلاًّ جَعَلْنَا نَبِيّاً﴾ (مريم: ٤٩). وتخبر

(سورة العنكبوت: ٢٧) تتابع الأمر بعد ذلك: ﴿ووَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ ويَعْقُوبَ وجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ﴾. وتم عرض قائمة الميراث فى سلسلة من الأنبياء على النحو التالى: إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب والأسباط، «أبناء يعقوب الاثنا عشر أى أبو الأسباط الاثنى عشر والذين يشكلون فى مجموعهم بنى إسرائيل»، وموسى وعيسى، وجميعهم أنبياء (البقرة: ١٣٦، آل عمران: ٨٤، النساء: ١٦٣). وينضم محمد ﷺ إلى قائمة الميراث التى يشرح فيها أن العرب ذرية إبراهيم من إسماعيل الذى ساعد أباه فى أثناء بناء أو تطهير الكعبة، واتخذ مسكنا فى مكة، وإليه ينسب محمد ﷺ(٤).

وتجادل (سورة آل عمران: ٦٥) جدلا عقلانيّا موقف أهل الكتاب من إبراهيم: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالإِنجِيلُ إِلاَّ مِنْ بَعْدِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ (٦٥)﴾. وقد نزلت هذه الآية بسبب دعوى كل فريق من اليهود والنصارى أن إبراهيم كان على دينهم فكذبهم الله تعالى بأن اليهودية والنصرانية إنما كانتا من بعده(*)، فالآية قدمت الفريقين جماعة واحدة، ثم أسندت إليها فعلا مستهجنا ﴿لِمَ تُحَاجُّونَ﴾ ثم تبين الآية علة استهجانها المحاجة فى أن ما جعلهما يهودا ونصارى هو التوراة والإنجيل، وكون إبراهيم لم يدرك هذين الكتابين لكونهما فى زمن محصور من بعده، فهذا يلغى زعمهما بأنه يهودى أو نصرانى(٥).

ويروى ابن إسحاق فى سيرته جدلاً مماثلاً لليهود، مما يتصل ببعض آيات القرآن خصوصا فى سورة البقرة، من ذلك أن نفرا من اليهود أتوا رسول الله ﷺ فكلموه وكلمهم، ودعاهم إلى الله وحذرهم نقمته، فقالوا: لا تخوفنا يا محمد، نحن والله أبناء الله وأحباؤه، فنزل فيهم وفى أمثالهم من النصارى قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ (المائدة: ١٨). ودعا رسول الله بعض اليهود إلى الإسلام، وحذرهم عذاب الله وعقابه، فرفضوا دعوته، فقال لهم بعض من كان مع الرسول من الأنصار: يا معشر يهود اتقوا الله فوالله إنكم تعلمون إنه رسول الله، إذ كنتم

(*) القرطبى؛ تفسير القرطبى، مكتبة التفسير، وعلوم القرآن، ق. م، التراث، عمان.

تذكرونه لنا قبل مبعثه، فقالوا لهم: ما قلنا لكم هذا قط، وما أنزل الله من كتاب بعد موسى ولا أرسل بشيرا ولا نذيراً بعده، فرد الله عليهم بقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٩)[٦].

وبما أن دين إبراهيم وصل للنهاية مع البطاركة وفيما بعد لم يورث فقال القرآن بوضوح كامل هذه أمة - أي التي أسسها إبراهيم - تعود إلى الماضي، إذن لا توجد علاقة مطلقا بين عشيرة إبراهيم واليهود المعاصرين لمحمد ﷺ تبرر مسئوليتها عن الآخرين أمام الرب (البقرة: ١٣٤ - ١٤١). وبهذا يصبح خلاص اليهود القائم على مجرد الانتماء إلى سلالة إبراهيم سلبيًا. وبما أن تقليد تبليغ عقيدة التوحيد من جيل إلى جيل قد توقف، فقد أمر الله جل شأنه محمداً ﷺ أن يدعو مجددا للاعتراف بالإله الواحد: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل ١٢٠). وفى هذا المقام يمكن أن ينسب الوضع المركب فى سورة النساء ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا (٥١) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ (النساء: ٥١ - ٥٢). فاليهود قد لعنوا. كما أن النصارى تركوا التوحيد الخالص عن طريق تعاليم الثالوث، وبذلك يمكن ضمهم إلى ما سبق[٧]. واستنتاج حاجتهم إلى تجديد إيمانهم بالتوحيد الذى نزل به محمد ﷺ من جديد.

وفى هذا السياق القرآنى يمكن فهم إدراك محمد ﷺ لنفسه فى سلسلة الأنبياء معتبراً شريعته تكملة للرسالات السابقة وتتويجًا لها، وصدق رسول الله ﷺ عندما أشار إلى هذه الحقيقة قائلا: «الأنبياء إخوة من علاَّت، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد»[*] وعندما أكدها قائلا: «مثلى ومثل الأنبياء قبلى كمثل رجل ابتنى داراً فأحسنها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها، ويقولون: لولا موضع هذه اللبنة»، قال رسول الله ﷺ: «فأنا موضع تلك اللبنة، جئت فختمت الأنبياء»[**] كما يكمن فهم الإسلام للصور الدينية السماوية على أنها

(*) رواه البخارى ومسلم وأبو داود.

(**) الحديث صحيح، وهو فى جامع البخارى (فتح البارى) ٦/ ٤٠٧، وصحيح مسلم ٤/ ١٧٩٠، وسنن الترمذى ٢/ ١٤١، ومسند أحمد ٣/ ٣٦١. ودلائل النبوة للبيهقى ١/ ٣٢٢-٣٢٣).

متوالية ومتنامية وليست متقاطعة أو متناقضة، فهى تتوالى ابتداءً من الأصول الأولى التى نشأت فى أحضانها وهى اليهودية، ثم تبدأ يقظتها الأولى بالمسيحية، وأخيراً تبلغ أوجها فى الإسلام بوصفه أكمل صورة دينية؛ لأنه آخرها، والأخير فى هذه السلسلة ينطوى على كل ما سبقه؛ فالمسيح قد أتى ليتمم الناموس الإلهى الذى بدأ فى اليهودية، والنبى محمد قد أتى ليتمم هذا الناموس فى آخر صورة يقدر له التعبير بها عند الناس؛ ولهذا فإن الكتب السماوية يتمم بعضها بعضًا ويحيل السابق منها إلى اللاحق وبالعكس. وكما نجد أن سفر أشعيا يتنبأ ويمهد للمسيحية والأناجيل، فإن التوراة والأناجيل تمهد وتتنبأ بالنبى محمد وبالقرآن، أو هذا هو على الأقل ما فى وعى اللاحق بالنسبة إلى السابق، وثمة محاولات جدية مبكرة جدًا لبيان هذه الإحالات المتبادلة من الكتب الدينية السابقة إلى الكتب الدينية اللاحقة. والأمر فى هذا معروف جيداً فى المسيحية، وفى الإسلام نراه لا يقل وضوحًا، بل يقوم بطريقة شعورية أوضح وأكثر تفصيلاً، إذ تشير الآيات القرآنية إلى هذا صراحة: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ويرى المسلمون أن سفر التكوين قد نص على بركة لإسماعيل ﷺ. والبركة تفسر بالملك والنبوة. وفى سفر التثنية نص على مجىء نبى مشرع مماثل لموسى فى قوله: «يقيم لك الرب إلهك: نبيًّا من وسطك من إخوتك مثلى له ما تسمعون» وتبين التوراة فى السفر نفسه «أنه لن يقوم فى بنى إسرائيل نبى مثل موسى (تثنية، ٣٤: ١٠) وحيث إن عيسى من بنى إسرائيل، فإنه لا يكون هو المراد. وفى الإنجيل ثمة دعوة إلى ملكوت السماوات وضرب الأمثال له. وهو ملكوت محمد ﷺ كما بين دانيال فى الإصحاح الثانى والسابع من سفره. وفيه نطق عيسى ﷺ بكلمة «بيركليت» التى تترجم إلى «أحمد» وفيه أيضا: «لم يقم بين المولودين من النساء أعظم من يوحنا المعمدان، ولكن الأصغر فى ملكوت الله أعظم منه»، والأصغر هنا يعنى خاتم الأنبياء محمد ﷺ وفيه كذلك: «يأتى بعدى من هو أقوى منى، الذى لست أهلا أن أنحنى وأحل سيور حذائه»[8].

ولعل الأخبار الخاصة بالتمهيد لمبعث النبى ـ خصوصًا ما يتصل منها ببحيرى الراهب وورقة بن نوفل ـ تعمل على توكيد هذا الجانب بطريقة مبكرة جدًا،

وتكرس كتب السيرة فصلاً من فصولها التمهيدية لما سماه ابن هشام باسم «صفة رسول الله ﷺ من الإنجيل، حيث النبى محمد هو «المنحمنا» بالسريانية و«البرقليطس» بالرومية». أما الشيعة، فيحاولون بواسطة حساب الحروف ـ أى علم الجَفر ـ أن يبينوا أن محمداً قد ورد ذكره صراحة فى كتب «العهد القديم» مرات عدة، ويستشهدون فى هذا بالنصوص العبرية نفسها. وهذا يدل على قوة الشعور لديهم باتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن بطريقة واضحة فيها إحالة ثابتة مستمرة من الواحد إلى الآخر (٩).

ويضع المفكر العربى المرموق د. محمد عابد الجابرى مسألة التبشير بالنبى محمد فى الفكر الدينى السابق على الإسلام فى أفق أكثر رحابة من تلك المعتادة فى المماحكات حول تفسير بعض آيات الكتاب المقدس بين المسلمين، واليهود والمسيحيين، معتبرا أن التيار التوحيدى المعارض للعقيدة المسيحية الرسمية القائمة على التثليث هو بذاته تبشير موضوعى بالرسول الكريم، بقدر ما أنه كان بمثابة تعبير عن الحاجة إلى اكتمال الدين التوحيدى عبر التنزيه المطلق الذى افتقدته المسيحية الكنسية، وكذلك النزعة العالمية التى طالما افتقدتها اليهودية. يقول الجابرى: «إن مسألة التبشير بالنبى محمد فى الفكر الدينى السابق على الإسلام ـ والذى كان مهيمنًا على الفضاء الثقافى الحضارى الذى ظهرت فيه الدعوة المحمدية ـ لم تعد تحتمل التكذيب بالطريقة التى كانت سائدة من قبل، والتى كانت تعتمد على إقامة الحجة على أن «الإنجيل» ليس فيه مثل هذا التبشير. ذلك أنه قد اتضح الآن أن المسألة لم تكن مجرد تبشير بـ«الأمى» الذى اسمه «أحمد» أو «محمد» بل إن المسألة كانت تتعلق ـ فى الواقع ـ بوجود تيار دينى توحيدى قام فى وجه نظرية التثليث التى رسمتها المجامع الكنسية برعاية أعلى السلطات فى الإمبراطورية البيزنطية، تيار توحيدى اكتسى طابع المعارضة الفكرية والسياسية ـ وبالتالى الدينية ـ لدولة الاحتلال البيزنطى ومذهبها الدينى، من طرف شعوب الضفة الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط»(١٠).

ويضيف د. الجابرى مفسرا كيفية تحول هذا التيار إلى نبوءة موضوعية قائلا: «لقد أثارت نظرية التثليث غضب طائفة من اليهود الذين آمنوا بعيسى وقالوا نحن

«أنصار الله»، والذين أشار إليهم القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ فَآمَنَت طَّائِفَةٌ مِّن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَت طَّائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ (الصف: ١٤). وهكذا سميت الطائفة التى آمنت بعيسى ونصرته باسم ينطبق على اختيارهم وهم «النصارى». وقد حاربهم خصومهم أصحاب التثليث وأطلقوا عليهم لقب «الأبيونيين» أى الفقراء فكريًا ونظريًا، تشهيرًا بهم وتحقيرًا. وعندما قام آريوس بثورته فى القرن الرابع الميلادى متبنيًا وجهة نظر أولئك «النصارى» الموحدين، ناشرًا هو وأتباعه عقيدة التوحيد هذه فى أجزاء واسعة من الإمبراطورية البيزنطية، تحولت حركته إلى معارضة دينية سياسية.. ترفض أن يكون عيسى عليه السلام إلهًا أو ابنًا للإله، أو أن تكون أمه أما للإله. وبما أن الكنيسة - وبالتالى الدولة - قد رفضت فى مجامع مسكونية رسمية مذهب آريوس وأصحابه والمتأثرين به، وفرضت تصورًا وحيدًا للسيد المسيح أساسه التثليث، واعتبرت المذاهب الأخرى التى تميل إلى التوحيد مذاهب مبتدعة، فقد كان من الطبيعى - وهذا ما يحدث عادة - أن يقفز أصحاب المذهب المرفوض قفزة إلى الإمام يتجاوزون بها النقاش حول طبيعة المسيح عيسى عليه السلام. وهكذا طرحوا فكرة النبى «المنتظر» الذى بشرت به نصوص بعض الأناجيل تصريحًا أو تلميحًا، أو على سبيل التأويل - لا فرق - لأن الإيمان بعقيدة دينية يكفى نفسه بنفسه، فلا يحتاج إلى برهان عقلى أو تاريخى! (١١).

فى هذا الإطار - إذن - تقع تلك الروايات المتعددة التى تنقل إلينا أخبارًا وتفاصيل عن تصريحات كثير من الرهبان «النصارى» بقرب ظهور نبى جديد! وفى هذا الإطار نفسه يجب أن نضع تلك الحركة الواسعة التى انتشرت فى جميع أجزاء الجزيرة العربية - تقريبًا - والتى كانت تبحث عن «الدين الحق»، دين إبراهيم، والتى عرف أصحابها باسم «الحنفاء»، وهى الحركة التى أولاها الرواة والمؤرخون والمفسرون - منذ ظهر الإسلام - اهتمامًا خاصًا بوصفها كانت من دلائل نبوة محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام. وقد التقى النبى ﷺ مع بعضهم، وسئل عن آخرين فامتدحهم جميعًا، وقال عن بعضهم إنهم أنبياء أضاعهم أقوامهم. وذلك

أيضًا هو المضمون التاريخى (ولنقل أسباب النزول) لكثير من الآيات القرآنية ـ المكية منها والمدنية ـ التى أكدت بوضوح لا لبس فيه انتماء الدعوة المحمدية إلى دين إبراهيم والإيمان بما أنزل على جميع الرسل(١٢).

بل وكان محمد ﷺ يصر على أن واجب المسلمين ـ مهما تكن متاعبهم الراهنة ـ هو تأكيد الأشياء التى يشتركون فيها مع أهل الكتاب. وألا يناهضوا من اليهود والمسيحيين إلا من يعادون القرآن، أو من أتوا بالبدع غير المقبولة في الدين الحنيف: ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٦). ففى القرآن أن كل من آمن بالله إيمانًا صحيحًا واستقام فى خلقه فهو عند الله مسلم لا خوف عليه ولا حزن ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

غير أن بعض الفقهاء يرون أن هذه الآية منسوخة بالآية الكريمة: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥) ويرتبون على ذلك ـ وعلى الظن بأن الإسلام مقصور على شريعة محمد عليه الصلاة والسلام ـ أن أى إيمان بالله لا يؤجر وأى عمل صالح لا يثاب إلا إذا كان فاعله من المؤمنين بدعوة النبى الكريم وبرسالته. والواقع أن من يرى هذا الرأى إنما يراه وقد غاب عنه المعنى الحقيقى للإسلام، وخفيت عليه خطة الله فى البشر، واضطرب فى ذهنه معنى النسخ فى القرآن. ذلك أن المقصود من آية ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥) هو من يبتغ غير دين الإسلام الذى دعا إليه كل الأنبياء والرسل والذى اعتنقه أتباعهم. والقرآن يفرق بين المشركين والكفار الذين لا يؤمنون بالله ولا بالرسل ولا يعملون صالحًا وبين أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومن هؤلاء من يؤمن بالله ويعمل الصالحات، وهو المقصود بالآية الكريمة من سورة البقرة (٦٢) التى تشير إلى أنه لا خوف عليه ولا حزن(١٣).

ويترتب على ذلك أن الإسلام لا يحتكر النجاة دون الشرائع الأخرى التى جاءت بها الرسالات السماوية فى إطار الدين الإلهى الواحد، وإنما أكد على أن ﴿فَمَن يَعْمَلْ

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ⑦ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة : ٧ ـ ٨). وأشار إلى أن الذين آمنوا بوحدانية الذات الإلهية، وبالغيب واليوم الآخر والحساب والجزاء، وعملوا صالحا فى حياتهم الدنيا، وفق أية شريعة من الشرائع الإلهية الحقة، لا يمكن أن يستووا بالذين جحدوا الحق بعد أن عرفوه، فكفروا بالألوهية الواحدة وبالغيب ولم يعملوا صالحا وتنكبوا كل شرائع السماء. بل إن الإسلام لم يجعل هذا الاعتراف «بالآخر» مجرد «مباح»، وحق من حقوق هذا «الآخر»، وإنما جعل ذلك فريضة إسلامية، وشرطا لاكتمال الاعتقاد بعقائد الإسلام!. فلم ينه الإسلام الذين أثروا الشرائع الأخرى عن الاحتكام إلى ما بأيديهم من الكتب، بل أمرهم بتحكيمها[١٤]: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ﴾ (المائدة : ٤٧). ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾ (المائدة : ٤٣).

ثانيا : حدود التداخل اليهودى / المسيحى .. مع الإسلام

إن إصرار الإسلام على وحدة «الجنس البشرى»، بل على وحدة «الدين»، لم يصاحبه ـ كما أسلفنا ـ ذلك الإصرار على وحدة «الشريعة»، فلم يسع إلى دمج العالم فى دين واحد، أو بناء طبقية روحية ونفسية يحتكر أسسها جنس واحد، بل اعترف بحق الجميع فى الوجود والتعبير والنمو والازدهار، ثم الانتماء إليه عن رغبة ووعى دون شرط سوى الإيمان الحر. وإذا كنا فى الجزء الأول من هذا الفصل قد حاولنا الكشف عن منطق التوحد الإسلامى مع الشريعتين السابقتين عليه، ففى هذا الجزء ثمة محاولة لترسيم حدود واضحة المعالم ـ قدر الممكن ـ لجانبى جدل الإسلام مع هاتين الشريعتين، متى يتفق الإسلام معهما ومتى يفترق عنهما؟ متى يثبت ومتى ينفى؟ فيم يتحد وفيم يختلف؟ وأين كان اتحاده كليًا، وأين كان جزئيا؟

وهنا يثير سير و. مونتجمرى وات قضية مهمة وإشكالية، إذ يرى: «أن الإسلام قد بدأ نزّاعا إلى الوحدة نحو اليهود والمسيحيين.. إلا أنه أتى وقت تحولت فيه هذه «الرغبة فى الاتحاد» إلى رغبة فى عدم الاتحاد، ولم تأت هذه الرغبة إلا بعد أن تحقق محمد ﷺ أنه كان من الضرورى لحركته أن تحتفظ بشخصيتها المحددة، وأن يتجنب أى استيعاب فى اليهودية أو المسيحية». ويضيف: «لقد كان الإسلام قد أكد نفسه

بالفعل كدين مستقل عن الدينين الأقدمين، اليهودية والمسيحية، ونقول عن حق إنه بالفعل كان يفوقهما أو كان أرقى منهما»(١٥). ولديه، فإن الشعور بالتفوق بدا دافعا للإسلام نحو الاستقلال المتزايد.

وفي الحقيقة يبدو السيد «وات» مصيبا في زاوية، ونزيها في الثانية، ولكنه يبدو انتقائيّا في الثالثة. فهو يعترف بنزوع محمد إلى التوحد مع اليهودية والمسيحية، وهنا يبدو مصيبا، كما يعترف بتفوق الإسلام على الديانتين وتجاوزه لهما معا، وهو هنا يبدو نزيها تماما، غير أنه يسيء تفسير حالة الانفصال التي تنامت بين الإسلام وبينهما إذ يرجعه إلى شعور محمد بعدم الاحتياج إليهما بعد نجاحه في تثبيت شريعته، وكأن الرؤية التوحيدية هي مجرد موقف ذرائعي أو نفعي غير راسخ في جوهر الشريعة الإسلامية. وخطورة هذا التفسير تنجم عن قول السيد وات في موقع آخر: «إن كل حركة دينية تبدأ نقية، ولكنها تكون عرضة للتحريف في غضون جيل أو جيلين، والدليل على ذلك هو الإنكار اليهودي للمسيح، ورفض المسيحيين لمحمد ﷺ كنبي، وبناء المسلمين لسلسلة من الدفاعات الفكرية ضد المسيحيين واليهود على سواء»(١٦).. فكأنه يومئ إلى أن تلك الرغبة في الانفصال قد نتجت عن تحول أو «انحراف» داخل الإسلام نفسه بعد هذا الجيل أو هذين الجيلين اللذين حددهما.

ولا شك في أن هذا التفسير - إذا كان هذا هو قصده - يبدو تبريريّا بل وفاسدا؛ إذ يتجاهل حقيقة أن الدينين الأقدمين هما اللذان رفضا الدين الأحدث، الذي كان - باعتراف السيد وات - هو الأكثر تفوقا عليهما، ومن ثم فلم يكن متصورا له أن يخضع هو لتصوراتهما، بل كان يفترض أن يخضعا هما لتصوراته التوحيدية والإنسانية إذا ما أرادا البراء من حال الانحراف، ولكنهما لم يفعلا ذلك، بل واجها الإسلام بالرفض ثم العداء، وخاصة يهود المدينة، ومن ثم كان منطقيّا هنا أن تزداد الهوة بفعل حال الإنكار لديهما، وهو ما يعترف به السيد «وات» عندما قال في الموضع الأخير نفسه: «لو احتفظ يهود العصر ومسيحيوه بيهوديتهم ومسيحيتهم في حالة نقاء لاعترفوا بالرسالة التي ألقاها الله إليهم عن طريق محمد ﷺ تماما كما فعل ورقة بن نوفل الذي أفادت الروايات أن استجابته كانت إيجابية لمحمد ﷺ»(١٧).

ومن وجهة النظر الإسلامية، ثمة مرحلتان أساسيتان في سياق جدل الشريعة المحمدية بالشرائع السماوية السابقة:

المرحلة الأولى: وهى فى صورتها الأولى لم تبعد عن منبعها، ولم يتغير فيها شىء بفعل الزمان ولا بيد الإنسان. وهنا فإن الإسلام يركز على إثبات الشريعتين ـ على نحو ما أسلفنا من إصرار القرآن ـ نص الإسلام المركزى، ومحمد ﷺ رسول الإسلام من تأكيد على شرائع التوحيد السابقة، إذ يعلمنا القرآن أن كل رسول يرسل، وكل كتاب ينزل قد جاء مصدقًا ومؤكدًا لما قبله. غير أن هذا التصادق الكلى بين الكتب السماوية لا يعنى أن تكون الكتب المتأخرة مجرد تجديد للمتقدمة وتذكير بها، فلا تبدل فيها معنى، ولا تغير حكمًا، وإلا لما كانت هناك أهمية للكتب الجديدة، والنبوات التالية، وكان ممكنا الاعتماد على تلك التى سبقت وعلمها الناس، فكانت التوراة كافية ولا حاجة للإنجيل والقرآن مثلا.

وهنا يميز الفقيه المحدث د. محمد عبد الله دراز بين نوعين من التصديق: «**أولهما**: تصديق القديم مع الإذن ببقائه واستمراره، **وثانيهما**: تصديق له مع إبقائه فى حدود ظروفه الماضية، وهو ما يرجع إلى حقيقة أن الشرائع السماوية تحتوى على نوعين من التشريعات: «تشريعات خالدة» لا تتبدل الأصقاع والأوضاع «كالوصايا العشر» ونحوها، فإذا فرض أن أهل شريعة سابقة تناسوا هذا الضرب من التشريع جاءت الشريعة اللاحقة بمثله، أى أعادت مضمونه تذكيراً، وتأكيداً له. و«تشريعات موقوتة» بآجال طويلة أو قصيرة، وهذه تنتهى بانتهاء وقتها وتجىء الشريعة التالية بما هو أوفق بالأوضاع الناشئة الطارئة، ولولا اشتمال الشريعة السماوية على هذين النوعين ما اجتمع فيها العنصران الضروريان لسعادة المجتمع البشرى: عنصر الاستمرار الذى يربط حاضر البشرية بماضيها وعنصر الإنشاء والتجديد، الذى يعد الحاضر للتطور والرقى اتجاهًا إلى مستقبل أفضل وأكمل. وهذا ـ والله أعلم ـ هو تأويل قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة: ١٠٦)، ولكن يجب أن يُفهم أن هذا وذاك لم يكن من المتأخر نقضًا للمتقدم، ولا إنكاراً لحكمة فى إبانها، وإنما كان وقوفًا بها عند وقتها المناسب، وأجلها المقدر»[١٨].

وفى سياق **النوع الأول** من التصديق، حيث يكون **الإثبات كاملا**، أكد الإسلام أولا صحة المصدر للدينين اليهودى والمسيحى، بل إن بعض كتاب اليهودية اعترفوا بفضل الإسلام عندما أطلق على اليهود ـ ولأول مرة ـ هذا اللقب العميق الدلالة،

المثير للاحترام والإعجاب، وهو تعبير «أهل الكتاب»، وهذا التعبير بالطبع يشمل المسيحيين فى زمن كان العالم كله يتبارى فى إطلاق النعوت المشينة على اليهود، وأما تعبير أهل الكتاب فلا يمكن أن ينطلق من موقع عنصرى أو محاولة ازدراء أو انتقاص، فالكتاب هو آية الإسلام الكبرى، والتصور الإسلامى يدور أساسا حول تقدير وتعظيم «الكتاب» حتى أن حرية العقيدة مكفولة لأية جماعة لديها «كتاب» وقد فسر فقهاء الإسلام عدم فرض الإسلام على المجوس وقبول الجزية منهم بأنهم كان لديهم كتاب وأضاعوه. ومن ثم فإطلاق لقب «أهل الكتاب» على المسيحيين واليهود هو موقف ينضح بالتكريم والأخوة، والمحاسبة أيضًا، حتى وإن كان ينطلق من موقع الصدق مع النفس، أو من الحقيقة الإلهية التى لا تنطق عن الهوى[١٩].

وفى السياق التوكيدى ذاته، نجد القرآن الكريم فى عديد من سوره ـ وخاصة الإسراء ـ يؤكد على الوصايا العشر الأخلاقية / التشريعية التى سلف ذكرها جميعا فى صيغتين موزعتين بين الإصحاحين العشرين، والرابع والثلاثين من سفر الخروج، والخامس من سفر التثنية، وإن تغير التسلسل ووجد ثغرات تم ملؤها فى سور أخرى كالأنعام والمؤمنون. ومما ورد فى القائمة من الوصايا المذكورة فى سورة الإسراء: تحريم تقديس آلهة أخرى إلى جانب الرب (آية : ٢٢) ، ووصية طاعة الوالدين (آية: ٢٣ ـ ٢٥) ، الالتزام بصلة الرحم ومساعدة الأقارب والفقراء والمحتاجين (آية: ٢٦ ـ ٣٠)، فتحريم قتل الأطفال ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ (الإسراء: ٣١) ، وتحريم الزنا (آية: ٣٢) وتحريم القتل عموما (آية : ٣٣)، وتحريم حب مال القريب (واستعمال الكيل والميزان المغشوش) تقارن بالوصية السابقة (آية: ٣٤ ـ ٣٥) هذا ما ورد فى سورة الإسراء. أما فى سورة الأنعام فيرد فيها تحريم الشهادة الزور والتى يجب أن تكون تابعة لما سبق. وتبدأ الوصية فى سورة الأنعام بطلب مميز ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام : ١٥١) . والقائمة فى الأنعام بعد ذلك مشابهة للقائمة فى سورة الإسراء. وتنتهى بوصية ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (الأنعام : ١٥٢) . وتجد مقابلة أخرى فى سورة الفرقان، وأكثر إيجازا فى سورة النحل (آية: ٩٠ ـ ٩٤) ، والمؤمنون (آية : ٢ ـ ٨) ، والممتحنة (آية: ١٢)[٢٠].

وأما فى سياق التأكيد على المسيحية، فإن الإسلام يعتبر عيسى عليه السلام نبيًا من أنبياء الإسلام، فقد أسلم لله كما يدل على ذلك المعنى الحرفى اللغوى للفظة «مسلم»، بيد

أنه ليس بحال من الأحوال خاتم النبيين . وتتعلق كذلك بقبول المسيحية : «طالما ظلت مقصورة على «الجوهر المشترك» للتوحيد وهو تأكيد وجود الإله ، وأنه يعنى ويهتم بعالمنا ، وأنه مبدأ الخير وأصل النظام فى الكون ، وأنه بالتالى أصل التجربة الأخلاقية ، أى معرفتنا بالخير وتفضيلنا له على الشر ، ومقتنا للشر وكفاحنا ضده ، كما تُقبل أيضا دعوى أننا إذا صلينا له ، فيمكن أن نوجد صلة به ، وأنه بفضل هذه الصلة يساعدنا ضد الشر»[٢١] .

كما يؤكد القرآن على تصور المسيحية الإيجابى لعالمية الدين ، وعلى رفضها للفهم اليهودى القبلى ، ففى سورة البقرة (آية : ١٢٤) يكون الحديث عن عملين هما : الوعد والعهد . وبينما تشير التوراة إلى الوعد بالأرض (التكوين ، ١٥ : ١٨ - ٢١) ، فإن القرآن يؤكد على أن الوعد هو الخلاص عن طريق الإيمان . وهنا ينظر القرآن إلى إبراهيم برؤية الموروث النصرانى . فالمسيح قد تجادل مع اليهود الذين تباهوا بأصله واستمدوا من ذلك خلاصهم (متى ، ٣ : ٩) . ولكن القرآن يؤكد على أن الانتساب إلى إبراهيم لا يفيد فى الخلاص إذا فقدت العقيدة مؤكدا على قول بولس : «إبراهيم أبو المؤمنين» (الرسالة إلى أهل رومية ، ٤ : ١٦) . فالعهد مع إبراهيم يشير إلى المؤمنين به وليس إلى الذرية التى من صلبه فقط . . . لأنه «نموذج لكل البشر» . ورغم أنه اعتنى بالورثة من صلبه فأراد أن يدرك ضمهم فى العهد ، وهو ما قد سمح له به ، إلا أن المخطئين سيبقون بعيدا عن العهد ، والناس الذين يتخذون إبراهيم إماما هم الصالحون والمؤمنون ، ويمكن أن يكون بينهم ذرية من صلبه وهم يشكلون مجموعة من المؤمنين وليس لهم حقوق أكثر من المؤمنين الآخرين [٢٢] . وهذا يعنى أن العقيدة الصحيحة ليست منحدرة من إبراهيم جسدياً ، بل روحيّا وإيمانيّا .

وإضافة إلى ما سبق من تصديق قرآنى للمسيحية ، ثمة تأكيد أيضا من السنة النبوية على ما جاء فى بعض الأناجيل ، ففى حديث صحيح للإمام البخارى يروى عن الرسول ﷺ «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» (صحيح البخارى) . وهو ما يشبه كثيراً ما جاء على لسان بطرس الرسول للمسيح عليه السلام : «ها نحن قد تركنا كل شيء وتبعناك فقال لهم : الحق أقول لكم : إن ليس أحد ترك بيتا أو إخوة أو امرأة أو

أولاداً من أجل ملكوت الله إلا ويأخذ فى هذا الزمان أضعافًا كثيرة، وفى الدهر الآتى الحياة الأبدية» (إنجيل لوقا، ١٨ : ٢٨ ـ ٣٠) . وعلى هذا النحو يتبين لنا كيف كانت الشرائع السماوية ـ برغم بعض الإخفاقات، والنزوعات الشاذة ـ خطوات متصاعدة ولبنات متراكمة فى بنيان الخيال الدينى التوحيدى، وما يترتب عليه من مثل وجودية، وغايات أخلاقية. وهنا كانت مهمة اللبنة الأخيرة «الإسلام» أنها أكملت البنيان وملأت ما بقى فيه من فراغ، وأنها فى الوقت نفسه كانت بمثابة حجر الزاوية الذى سمك أركان البناء. وصدق الله حين وصف خاتم أنبيائه بأنه ﴿جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الصافات : ٣٧)، وحين وصف اليوم الأخير من أيامه بأنه كان إتمامًا للنعمة وإكمالاً للدين: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (المائدة : ٣) .

وأما فى سياق **النوع الثانى** من التصديق، أى **الإثبات الجزئى مع التعديل**، فقد جاء الإنجيل بتعديل بعض أحكام التوراة، إذ أعلن عيسى أنه جاء ليُحل لبنى إسرائيل بعض الذى حُرّم عليهم (آل عمران : ٥٠) . وكذلك جاء القرآن بتعديل بعض أحكام الإنجيل والتوراة، إذ أعلن أن محمداً جاء ليُحل للناس كل الطيبات، ويُحرّم عليهم كل الخبائث، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم (الأعراف : ١٥٧) .

وإذا نظرنا نظرة فاحصة إلى سير التشريع السماوى من خلال الشرائع الثلاث نجد فيها ذلك التطور الجدلى واضحا كل الوضوح، إذ نجد كل شريعة جديدة تحافظ على الأسس الثابتة التى أرستها الشريعة السابقة، ثم تزيد عليها ما يشاء الله زيادته، فالتوراة مثلاً قد عنيت بوضع المبادئ الأولية لقانون السلوك «لا تقتل» . . «لا تسرق» . . . إلخ، ونرى الطابع البارز فيها هو طابع تحديد الحقوق وطلب العدل والمساواة بينها، ثم نرى شريعة الإنجيل تجىء بعدها فتقرر هذه المبادئ الأخلاقية وتؤكدها، ثم تترقى فتزيد عليها آدابًا مكملة : «لا تراء الناس بفعل الخير، أحسن إلى من أساء إليك»، ونرى الطابع البارز فيها التسامح والرحمة والإيثار والإحسان، وأخيراً تجىء شريعة القرآن فنراها تقرر المبدأين كليهما فى نسق واحد : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ (النحل : ٩٠) مقدرة لكل منهما درجته فى ميزان القيم الأدبية

مميزة بين المفضول منهما والفاضل : ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ (الشورى : ٤٠) . ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ (النحل : ١٢٦) . ثم نراها وقد أضافت إليهما فصولاً جديدة صاغت فيها قانون آداب اللياقة ، ورسمت بها مناهج السلوك الكريم فى المجتمعات الرفيعة فى التحية والاستئذان ، والمجالسة والمخاطبة إلى غير ذلك ، كما نراه فى سورة النور والحجرات والمجادلة [٢٣] .

وأما **المرحلة الثانية** : فى بحث العلاقة بين الشريعة المحمدية والشرائع السابقة ، فبعد أن طال الأمد على هذه الشرائع فنالها شىء من التطور والتحرر . وقد رأينا فى المرحلة السابقة كيف كان القرآن يعلن عن نفسه دائمًا أنه جاء : «مصدقًا لما بين يديه من الكتب» . وأما فى هذه المرحلة فنرى القرآن يضيف إلى هذه الصفة صفة أخرى ، إذ أعلن أنه جاء أيضًا «مهيمنًا» على تلك الكتب (المائدة : ٤٨) أى حارسًا أمينًا عليها ، ومن قضية الحراسة الأمينة على تلك الكتب ألا يكتفى الحارس بتأييد ما خلّده التاريخ فيها من حق وخير ، بل عليه فوق ذلك أن يحميها من الدخيل الذى عساه أن يضاف إليها بغير حق ، وأن يبرز ما تمس إليه الحاجة من الحقائق التى عساها أن تكون قد أخفيت منها . وهكذا كان من مهمة القرآن أن ينفى الزوائد عن الكتب المقدسة ، وأن يتحدى من يدعى وجودها أصلا فى تلك الكتب : ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران : ٩٣) . كما كان من مهمته أن يبين ما ينبغى تبيينه مما كتموه منها : ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ (المائدة : ١٥) [٢٤] . وجملة القول هنا أن علاقة الإسلام بالديانات السماوية فى صورتها المنظورة تتأسس على تزاوج جدلى بين النفى والإثبات ، فهى علاقة تصديق لما بقى من أجزائها الأصلية ، وتصحيح لما طرأ عليه من البدع والإضافات الغريبة عنها ، إذ نرى القرآن يحللها ويفصلها ، فيستبقى ما فيها من عناصر الخير والحق والسنة الصالحة ، وينحى ما فيها من عناصر الباطل والشر والبدعة .

ولا شك فى أن اعتراف الإسلام بصحة الكتابين مصدراً ، وتجنبه فى الوقت نفسه مسئولية ما بهما من أخطاء بشرية أكبر دلائل صدقه كشريعة خاتمة ، فلو كان الإسلام

من تدبير بشر مهما كانت حكمتهم لكان الأسهل عليهم إعلان زيف الدينين من الأساس، خاصة وأنهما لا عزوة لهما فى جزيرة العرب، ولا ضرورة تحتم عليه مهادنتهما، فالرسول لم يكن مضطراً لمهادنة أو كسب اليهود والنصارى، ولكن لأن الإسلام هو الدين الحق، كان لا بد أن يشهد بالحقيقة . . وهى صحة التنزيل على موسى وعيسى، ومن ثم صدور التوراة والإنجيل من نفس المصدر الذى أنزل منه القرآن، ولكنه فى نفس الوقت ألقى بالتحدى المهول، وهو إعلان أنهما قد تعرضا لتحريف وتعديل على يد البشر، مما يستحيل معه التمييز بين ما بقى من الوحى الأصلى وبين ما أدخلته الأهواء والتعديلات على يد الحكام والكهان [٢٥] . وهنا يدور الجدل بين الإسلام والنصرانية حول موضوعين/ عقيدتين يعتبرهما الإسلام البدعتين الأخطر فى المسيحية، **أولاهما**: هى العقيدة الإلهية «الوحدة والثالوث»، **وثانيتهما**: هى عقيدة الخلاص أو مسألة صلب المسيح فداءً للمؤمنين به .

فعلى صعيد **العقيدة الإلهية**، لا يتوانى الإسلام لحظة عن التأكيد على الوحدانية، ورفض التثليث، الذى ينفيه القرآن بشكل حاسم، وفى غير موقع أو مكان . ففى سورة مريم يعرف المسيح بنفسه عندما تحدث وهو طفل على ذراع أمه ﴿**إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا**﴾ (مريم : ٣٠) . ما يمثل رفضا واضحا للعقيدة النصرانية عن الطبيعة الإلهية للمسيح . وفى المقابل يتكرر التأكيد على طبيعته البشرية مرات عديدة : ﴿**إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ**﴾ (آل عمران : ٥١) قارن أيضا المائدة (٧٢، ١١٧)، مريم (٣٦)، الزخرف (٦٤) . ويطلب المسيح من البشر الطاعة؛ لأنه نبى : ﴿**وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ (آل عمران : ٥٠) . وتعد طاعة الأنبياء نتيجة مخافة الله . فالنبى يطلب الطاعة من البشر باسم الرب وبتكليف منه . وتلقى المسيح الكتاب، أى الإنجيل، لأنه نبى (الحديد : ٢٧)، والمتضمن ﴿**هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (المائدة : ٤٦) . ويقول الملاك لمريم فى صورة موعظة ﴿**وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ**﴾ (آل عمران : ٤٨)[٢٦] . ويمكن أن نستخلص من الآيات القرآنية الرئيسة المتعلقة بعيسى فى القرآن الكريم النتائج الآتية [٢٧]:

١ ـ إن عيسى بشر لا أكثر ولا أقل، وليس ابنا لله؛ لأن الله لم يلد ولم يولد. وقد خلق الله عيسى كما خلق الناس جميعًا، أى بقوله: كن، وكن هذه هى فعل الله وعلم ذلك، فعندما يقول القرآن إن عيسى خلق بكلمة الله فهذا يعنى فقط بأمر الله، أى بالنفحة الإلهية التى لا علاقة لها بالكلمة «Logos» المذكورة فى إنجيل القديس يوحنا «١٢١» والتى تطورت فيما بعد بشكل كبير فى اللاهوت المسيحى، وأى مسلم لا يفهم من دلالة الـ «كلمة» المذكورة فى الآيات (٣٩، ٤٥) من سورة آل عمران والآية ١٧١ من سورة النساء إلا دلالة كلمة كن التى تنطبق على كل المخلوقات، والله يقول كن لعيسى فيكون عيسى، وهذا كل ما فى الأمر، وأى تفسير آخر يعد فاسداً ولا يمكن قبوله.

٢ ـ إن عيسى ما هو إلا رسول من رسل الله مثله فى ذلك مثل بقية الرسل، فهو ليس أحد أقانيم التثليث والتى هى الأب والابن والروح القدس.

٣ ـ لقد قام عيسى بمعجزاته ليس بقوته الذاتية ولا إرادته الذاتية، ولكن بقدرة الله، وتلك هى حالة بقية الأنبياء الآخرين فى معجزاتهم، ومن المعجزات المذكورة فى الأناجيل لا يذكر القرآن سوى ثلاثة: شفاء الأعمى (متى، ٨: ٣٠ ـ ٣١، ٢٠: ٢٩ ـ ٣٤). (مرقص، ٢ : ١١ ـ ١٢، ١٠ : ٤٦ ـ ٥٢)، (لوقا، ١٨ : ٣٥ ـ ٤٣). وإبراء الأبرص (متى، ٢٨ : ٢ ـ ٤)، (مرقص، ١ : ٤٠ ـ ٤٥)، (لوقا، ٥ : ١٢ ـ ١٦، ١٧ : ١١ ـ ١٩). وإحياء الموتى (لوقا، ٢٧ : ١٢ ـ ١٥، ٨٠ : ٤٩ ـ ٥٦)، (يوحنا، ٩ : ٣٢ ـ ٤٤). وعلى عكس ذلك فإن معجزة الطير المصنوعة من الطين ليست مذكورة فى الأناجيل الأربعة.

٤ ـ إن القرآن، ومع اعترافه الكامل بمعجزات المسيح، إلا أنه يراها شاهدة فقط على نبوة عيسى، وأنه رسول الله ليس إلا، وهذا مناقض تماما لما فهمه آباء الكنيسة المسيحية من دور للمعجزات التى قام بها يسوع المسيح فى الواقع، إذ تصوروا أنها تثبت ألوهيته. ويتفق القرآن فى ذلك مع كلام المسيح نفسه إذا كانت كلمة «أب» تفهم بالمعنى العام للكلمة وهو «رب» أى أبو الناس جميعا ومربيهم. وهذا هو كلامه «إن الأفعال التى منحنيها الأب لأقوم بفضلها بتلك الأعمال تشهد فى ذلك أن الأب هو الذى أرسلنى» (يوحنا، ٥ : ٣٦٠)، «والأفعال التى أقوم بها باسم أبى هى التى

تشهد لى» (يوحنا، ١٠ : ٢٥) ولكن المشكلة كلها هى معرفة ما إذا كان علماء اللاهوت المسيحيون سيقبلون هذا التفسير لكلمة أب وهو الله الذى لم يلد ! .

ولعل الملاحظة الأهم فى هذا السياق، أن الكتاب المقدس بعهديه طالما تهور فى إطلاق الألوهية على الأناسى غير عيسى، فمثلا جاء فى الإصحاح السابع من سفر الخروج «فقال الرب لموسى : انظر، أنا جعلتك إلها لفرعون، وهارون يكون نبيك». وجاء فى الإصحاح الرابع من السفر المذكور : «هو يكلم الشعب عنك، ويكون لك فما، وأنت تكون له إلها». وقد ذكرت كلمة «ابن الله» كذلك على غير «عيسى»، فأطلقت على آدم «ابنى آدم : ابن الله» (لوقا، ٣ : ٣٨) . وقال فى غيره عن يعقوب : «هكذا يقول الرب : إسرائيل(*) ابنى البكر». وأطلقت على داود : «هو يدعونى أبى، أنا أيضًا أجعله ابنى» كما فى (مزمور ٨٩) . وعلى سليمان بن داود، كما ورد فى أخبار الأيام الأول : «يكون لى ابنا وأنا له أبا» وعلى جميع بنى إسرائيل : «أنتم أولاد الرب إلهكم» (تثنية، إصحاح ١٤). وأطلقت على جميع الناس : «الناس أبناء الله» (تكوين، إصحاح ٦). وعلى المؤمنين فقط : «لتكونوا أبناء أبيكم الذى فى السماوات» (متى، إصحاح ٥)، و«لا تدعوا لكم أبا على الأرض لأن أباكم واحد، الذى فى السماوات» (متى، إصحاح ٢٣). وعلى المصلين «فصلوا أنتم هكذا، أبانا الذى فى السماوات، ليتقدس اسمك» (متى، إصحاح ٦). وكذلك على صانعى السلام : «طوبى لصانعى السلام لأنهم أبناء الله» (متى، إصحاح ٥). وعلى الملائكة : «لأنهم مثل الملائكة وهم أبناء الله» (لوقا، إصحاح ٢٠). وعلى من لم يفعل خطيئة كما فى الإصحاح الثالث من رسالة «يوحنا» الأولى : «كل من هو مولود من الله لا يفعل الخطية». وعلى تلاميذ المسيح « لتكونوا أبناء الله» . . إلخ . هذه التعابير لا تعنى أكثر من إظهار عطف الله وبركته على من ينسبهم إليه، ولا ندرى كيف تحول هذا المجاز اللطيف إلى ادعاء مخيف، عندما أصبح الكلام وصفا لعيسى عليه السلام ؟[٢٨] . هذا التهور إما أن يكون عجزاً شائنًا فى الترجمة عن الأصل . وإما أن يكون مسلكًا مغرضًا قصد به تضليل العامة عن سوء

(*) يعنى يعقوب.

نية. وكلا الأمرين استغل فى تأليه «عيسى» تدريجيًا، ولكن لماذا لم يؤله سوى عيسى، ولماذا لم يؤله موسى مثلا؟ ولا إجابة قاطعة هنا، وإن كانت الروح الإغريقية قابعة بلا شك خلف هذا التطور الذى جرى للمسيحية منذ بولس.

وأما **عقيدة الصلب**، فلا تقل فى أهميتها عن عقيدة الثالوث، وهى مسألة يرفضها الإسلام كذلك، إذ يؤكد القرآن الكريم على أن اليهود لم يصلبوا المسيح لما فى الصلب من معنى الخزى والإهانة، ولكن شُبّه لهم، وأن شبحًا أو رجلاً آخر صلب خطأ بدلا من المسيح الذى رفعه الله إليه، استنادا إلى آيات القرآن: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (١٥٧) بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٥٧ ـ ١٥٨). والمعنى الذى يفهم من هذا النص ـ الذى يؤكد أمر البعث أكثر مما يدل على الموت ـ هو أن الله أبطل مكائد اليهود ومكرهم، وأن المسيح خرج ظافرًا من أيديهم.

ويقرأ سير مونتجمرى وات التصور القرآنى من قضية الصلب على نحو إيجابى مبدئيًا، فلا يرى فيها هجوما على المسيحية، بل دفاعًا عنها ضد اليهود؛ وذلك لأن زعم اليهود أنهم قد قتلوا المسياه / المسيح ينطوى فى رأيه على معنى أن المسيحية دين زائف وهو ما رفضه الإسلام، ومن ثم فإن القرآن «الكريم» عندما يرفض زعم اليهود بأنهم قتلوا المسيح، فهو فى الحقيقة يؤكد أن المسيحية دين حقيقى وبعيد عن الزيف، وما دام الإسلام ينظر للمسيح كنبى ورسول من الله، فمن المحال أن يحبط عمله، وهو بالضبط ما كان يريد اليهود قوله بزعمهم أنهم قتلوا المسيح عيسى ابن مريم. فيقول وات: «إنه لأمر أساسى أن القرآن الكريم يؤكد فى هذه الآيات ـ من خلال صيغ تفكيرية شائعة فى البيئة العربية ـ الصدق الروحى أو الحقائق الروحية المقبولة لدى المسيحيين تماما، والتى مفادها أن منتهى ما وصل إليه المسيح هو فى الحقيقة انتصار للمسيح وليس لليهودية». غير أنه يستطرد مخالفا التصور القرآنى حول كيفية تجنب حدث القتل قائلا: «إن إنكار القرآن لزعم اليهود بأنهم قتلوا المسيح عيسى ابن مريم «بمعنى أنهم أحبطوا رسالته» قد أعقبه عبارة غامضة هى «ولكن شُبّه لهم». ومثل هذه العبارة من المفترض أنها السبيل الوحيد لإنكار ادعاء اليهود بهزيمة

رسول الله «المسيح»، ومن المفترض أن هذه الطريقة فى الإنكار متفقة مع البيئة العربية فى ذلك الوقت، لكن ما حدث بعد ذلك أن العلماء المسلمين فسّروا هذه العبارة «ولكن شبه لهم» بما يفيد أن عملية الصلب لم تتم، وربما كانت هناك بعض المعلومات غير الصحيحة شائعة عن عملية الصلب هذه بين معاصرى محمد ﷺ(٢٩).

ومعنى ما ذهب إليه سير وات ـ على حد فهمنا ـ أنه يؤكد على حدث الصلب، وإذ ينزع الرجل ـ وهو مفكر نزيه العقل والوجدان ـ منزعا توفيقيّا، فإنه يرجع رفض الإسلام للصلب إلى أخطاء المفسرين، الذين تأثروا بنمط الوعى السائد فى البيئة العربية التى كانت ترفض فكرة قتل نبى، والذين لم تكن لديهم معلومات كافية لبناء تصور صحيح عن كيفية نجاة المسيح من قتل اليهود، وليس إلى موقف جوهرى فى التصور القرآنى. وإذا كان ما فهمناه صحيحا، فإننا مضطرون إلى مخالفة السيد وات؛ لأن رفض فكرة الصلب ليست من قبيل أخطاء المفسرين، بل تقع فى صميم التصور القرآنى، فالإسلام يؤكد على النجاة، ولكن بطريقته هو «التوحيدية»، ويرى أن رفع الله للمسيح ممكن دون صلب طبيعته الإنسانية كما تتصور العقيدة الكاثوليكية، التى تقع منها فكرة الصلب والفداء موقعا مركزيّا، إلى حد أنها قد تنهار ـ الكنيسة لا الديانة ـ إذا ما انتفت فكرة الصلب.

ويعترف مفكر مسيحى آخر هو إميل ديرمنجم بقدرة التصور القرآنى على التعبير العميق عن جوهر ما قصدته النصرانية التى ذهبت إلى أن اليهود اعتقدوا أنهم أهلكوا المسيح، ولكنه لم يلبث أن بعث بعد موته، وأن أعداءه أتموا ـ عن غير قصد ـ ما أراد الله تعالى تمامه من المقاصد الرفيعة، وأنهم حققوا فيه خلاص العالم من حيث أرادوا السوء. ولكنه يصبغ هذا الجوهر ـ رغم ذلك ـ بصبغة مسيحية يعتبرها شرطا لقبول هذا التصور القرآنى، فيقول: «يمكننا قبول تلك الآية القرآنية كما هى، إذ نجدها ملائمة لتعاليم النصرانية، ولكن مع تأكيد ما قال آباء الكنيسة من أن اليهود قتلوا طبيعة المسيح البشرية، لا المسيح ابن الله، فيكون اليهود بذلك قد قتلوا الرجل الذى شابه هذه الطبيعة، وربى فى حجر مريم، لا كلمة الله القديمة التى عجزوا عن قتلها. والقرآن يكون بذلك قد عارض فرَق النصرانية الضالة، لا النصرانية الصحيحة التى

ترى طبيعتين فى شخص عيسي . والقرآن يقول إن عيسى الذى رفع إلى السماء سيعود فى آخر الزمن وإنه ﴿لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ (الزخرف : ٦١) ، وإنه سيكون شهيداً على اليهود الذين سيؤمنون به ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾ (النساء : ١٥٩) (٣٠) .

وفى الحقيقة يمارس ديرمنجم هنا نوعا من التلوين لا التأويل عندما يعتبر أن التصور القرآنى عن رفع المسيح تأكيد للمسيحية الكاثوليكية التى تقول بالطبيعتين ، ومعارضة منه للفرق القائلة بالطبيعة الواحدة على تعددها . ذلك أن القرآن يخالف ما يذهب إليه دير منجم ، فلا يرى فى المسيح غير طبيعة واحدة «إنسانية» كأى نبى أو رسول ، ولا يرى حاجة إلى وجود طبيعتين حتى يتمكن الله - جل شأنه - من رفع المسيح إليه وإنقاذه من اليهود ، والحل هنا يكمن فى عبارة «شبه لهم» ، وهى ليست «غامضة» كما رأى سير وات ، بل محض تعبير عن القدرة الإلهية التى قد تعمى أبصار المنافقين عن الأنبياء والصالحين ، فالله - بقدرته - يستطيع أن يسقط صورة عيسى على أى شخص ، أو حتى يرفعه من بين أيديهم ، من دون حاجة إلى وجود طبيعة ثانية له يختبئ الله خلفها ، وليس مفهوما هنا أن العقيدة التى قامت كلها على المعجزة ، تضن بهذه المعجزة - الرفع - على الله ، ولا يوجد من قصد هنا لدى ديرمنجم - وغيره - سوى تثبيت العقيدة الكاثوليكية ، رغم نزوعهم التوافقى مع الإسلام .

ومن ثم فإننا نوافق مالك بن نبى على ما ذهب إليه من أن الرواية القرآنية مستقلة تمام الاستقلال عن الفكرة اليهودية المسيحية التى ترى - من زوايا مختلفة - فى صلب المسيح حقيقة تاريخية . فلديه : « أن الرواية القرآنية لا تتفق مع أية وثيقة رسمية يهودية مسيحية . . ولو أننا أردنا أن نرد التاريخ التوحيدى القرآنى فى هذه النقطة إلى مصدر مسيحى ، فمن الممكن أن نقرب جزئيًا بين رأى القرآن عن اختفاء المسيح ورأى النظرية الدوسيتية الذى يقرر صراحة «الموت الظاهر» للمسيح تبعًا لإنجيل بطرس . هذا التقريب يظل على الرغم من هذا جزئيًا ؛ لأن القرآن يعد مولد المسيح وحياته وقائع أرضية لا تقبل الجدل ، بينما تضع الدوسيتية كل هذا فى نطاق فهم عام لفكرة الظاهر» (٣١) .

ولعل مأزق دير منجم الحقيقى هنا يكمن فى تخيل أن الاعتراف بصحة التصور القرآنى عن رفع المسيح ذى الطبيعة الواحدة ـ دون صلب ـ إنما «ينقض أجمل قصة فى العالم، إذ تكون النصرانية قد قامت على أساس خاطئ، ويكون الله قد سمح بقيام دين على خطأ أراده»[٣٢]. وهذا فى الحقيقة موقف رومانسى، فهو يرفض أى تصور غير الصلب؛ لأن فكرة الصلب وما تحمله من إيحاءات بالفداء والتضحية فكرة عذبة، أى رومانسية، وقد تكون ملهمة كما حدث بالفعل، فكانت قلب العقيدة لواحد من الأديان الكبرى فى التاريخ الإنسانى كله، ولكن الصلب فى الوقت نفسه حدث تاريخى، يجب أن يخضع لمنطق العقل، وللتصور الوحيد المقبول عن حقيقة «الله» وهو النزيه المطلق؛ لأن هدف الدين هو إدراك الحقيقة الإلهية الصحيحة وما ترتبه من إدراكات أخرى للعالم وأنفسنا، وليس التذوق الجمالى وما يثيره من معان أو دلالات رومانسية.

ثالثا: مسارات التأثير والتأثر.. بين اليهودية والمسيحية والإسلام

إذا كان نسخ النبوات بعضها لبعض بين أديان التوحيد الثلاثة، كليا أو جزئيًّا، عبر آليتى الإثبات والنفى، بحكم الأصل المشترك، وعلاقة القربى بينها، أمرا «منطقيًّا» قننته النصوص المقدسة، فكيف تمت ممارسته «فعليا»؟ وما هى المسارات التى اتخذها فى الواقع التاريخى، الذى احتضن الشرائع الثلاث تأثيرا وتأثرا؟ وما هو حجم ونوعية هذه التأثيرات المتبادلة فى عقائد ورؤى كل شريعة منها؟ من وجهة النظر الإسلامية، نجد هذه المسارات قائمة وربما واضحة، كما أنها مزدوجة الاتجاه تجمع بين التأثير والتأثر، وإن غلب عليها التأثير نظرا لموقع الإسلام كحلقة أخيرة فى السلسلة المتعاقبة، بما يفرض عليها واجب التتميم، ويمنحها حق الرقابة والتأثير.

ولعل هذا المسار مزدوج الاتجاه يبدو أكثر حضورا بين **اليهودية والإسلام**، إذ نجد الإسلام متأثراً باليهودية، ومؤثراً فيها، وإن اختلفت الدرجة أو السياق:

ـ فمثلا وعلى صعيد التأثر صام المسلمون مع اليهود فى ذكرى الفرقان، وكما يقول الطبرى: «كان النبى ﷺ حين قدم المدينة، رأى يهود تصوم يوم عاشوراء، فسألهم وأخبروه أنه اليوم الذى أغرق فيه الله قوم فرعون ونجى موسى ومن معه

منهم، فقال: نحن أحق بموسى منهم، فصامه وأمر الناس بصومه»، وعقب الانتصار فى غزوة بدر بأيام قليلة فرض على المسلمين الصيام كأحد الفرائض الأساسية الخمس، فأعلن الرسول أن صوم عاشوراء ليس إجباريًا (٣٣) . وإن كان كثير من المسلمين لا يزالون يصومونه حتى اليوم، ما يعنى تأثيرا خالدا من اليهودية فى الإسلام.

- كما كانت قبلة المسلمين فى الصلاة إلى بيت المقدس، هى نفسها قبلة اليهود، حتى أخذ اليهود يعيِّرونهم، ويقولون إن محمدا يصلى إلى بيت المقدس ولا يتبع ديننا، فأراد الله أن يغير موضع القبلة قبل غزوة بدر نحو البيت الحرام، ما يعنى تأثيرا موقوتا من اليهودية فى الإسلام. وهنا يخطئ بعض المستشرقين فيزعم أن محمدا لما رأى اليهود لا يبغون مهادنته بدّل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وكأن الأمر مجرد عناد شخصى من الرسول الكريم، ردًا على عناد اليهود له، ومجادلتهم معه. وبلا ريب فإن مسألة بأهمية تحول القبلة لا بد وأنها تتجاوز الرؤية الشخصية للنبى الكريم حتى لو كان اليهود قد أثاروا حنقه، إلى فضاء السنة الكونية فى التاريخ وفى الدين معا. فقد أراد الله - جل شأنه - بتبديل القبلة أن يصبح الإسلام شريعة مستقلة عن اليهودية والنصرانية، له هوية تميزه، وإن اشترك معهما فى أصول الدين. وهنا تلعب القبلة دورا مهمًا؛ لأنها تعبير رمزى عن الوحدة وعن مفهوم الأمة، فالمسلمون فى كل بقاع الأرض إذ يتجهون إلى الكعبة كل يوم لأداء فروض الصلوات الخمس يشعرون بوحدتهم وانسجامهم، غير أن القرآن - رغم تغيير القبلة - قد استمر فى التأكيد على تكامل الشريعة الإسلامية مع الشريعتين السابقتين للدين التوحيدى.

- كما تأثر المسلمون بتشريع الرجم كعقاب للزانى، وهو ما لم يرد فى القرآن، بل استقاه محمد من الشريعة اليهودية. فقد نزلت الآية فى الزنا بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢). ولم يأت فى القرآن الكريم ذكر للرجم. ولكن فى صحيح مسلم عن البراء بن عازب قال: «مُرَّ على النبى ﷺ بيهودى محممًا «أى طلى وجهه بالفحم» مجلودًا، فدعاه «أى دعا من مع المجلود من اليهود» وقال: أهكذا تجدون حد الزنا فى كتابكم ؟ قالوا: نعم. فدعا رجلاً من علمائهم فقال له: «أنشدك الله الذى أنزل التوراة على موسى أهكذا تجدون حد الزنا

فى كتابكم؟» قال: «لا ولولا أنك ناشدتنى بهذا لم أخبرك، نجده الرجم، ولكنه كثر فى أشرافنا فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، قلنا تعالوا فلنجتمع على شىء نقيمه على الشريف والوضيع فجعلنا التحميم والجلد مكان الرجم. فقال رسول الله ﷺ: «اللهم إنى أول من أحيا أمرك إذا أماتوه» فأمر به فرجم[٣٤]. . . وجرى فى هذا كلام كثير عن الحكم الذى ينزل به القرآن وتأتى سنة الرسول بحكم آخر. ولكن ما يعنينا هنا هو أن الرسول اعتبر الكتب السماوية نابعة من الله تعالى، وإذا كان الرجم قد جاء فى التوراة ولم يجئ فى القرآن فهو على كل حال مما جاء به كتاب سماوى من كتب الله السماوية. وهنا نجد تأثيرا يهوديًا آخر لا يزال خالدا فى التشريع الإسلامى حتى الآن.

* وفى المقابل وعلى صعيد التأثير الإسلامى فى اليهودية، فإننا نجده واضحا فى العبادة والعقيدة على السواء. ويشير «نفتالى فيدر» فى كتابه: «التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية» إلى أثر الإسلام العميق الذى تكرس عبر طريقين: **أولهما:** فرض عادات تختص بالعبادة لا أساس لها فى التقاليد اليهودية. **وثانيهما:** إحياء عادات قديمة اندثرت من عند اليهود تحت تأثير أسباب معينة. ثم يعلق على هذه النقطة بقوله: «إن العادات التى هجرها اليهود بدافع العزلة والابتعاد عن النصرانية ارتدت ثانية إلى اليهود بتأثير من الدين الإسلامى». ويركز كتاب فيدر بشكل أساسى على الصلاة فى اليهودية وكيف تأثرت بالصلاة عند المسلمين، وبخاصة فى مجالى الحركات والاغتسال، مثل السجود واستقبال القبلة والاصطفاف وبسط اليدين، وغسل الرجلين واغتسال الجنابة[٣٥].

* أما تأثيراته فى العقيدة فنجدها لدى موسى بن ميمون عند وضعه أركان الإيمان اليهودية متأثرا فى معظمها بأركان الإيمان عند المسلمين، فاليهودية حتى عصر موسى بن ميمون لم تكن قد عرفت بناء دينيًا عقديًا مرتبا ومنسقا كما عند المسلمين؛ لذلك كان أول بناء عقيدى متكامل منسق ومرتب وضعه ابن ميمون فيما يعرف باسم أركان الإيمان الثلاثة عشر، والتى يظهر فيها الأثر الإسلامى بوضوح شديد. فالأصل الأول عند ابن ميمون يقول فيه: «أنا أومن إيمانا كاملا بأن الخالق تبارك اسمه، هو الموجد والمدبر لكل المخلوقات. وهو وحده الصانع لكل شىء فيما مضى

وفى الوقت الحالى وفيما سيأتى» . وهذا الركن يتنافى مع ما ورد فى التوراة من أنه «فى البدء خلق الله السماوات والأرض . . . » . التى لا يفهم منها أن الله اختص بقدرة الخلق منذ الأزل وإلى أبد الآبدين ، وهذا ما أقره ابن ميمون ، وهو فى هذا الركن متأثر بما جاء في القرآن الكريم ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ (العنكبوت : ٤٤) ، و﴿وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل : ٨) . ويؤكد ابن ميمون فى الركنين الثالث والرابع على أن الله لا يشبهه أحد فى وحدانيته ، وأنه هو الإله منذ الأزل وسيكون إلى الأبد ، وهو ليس جسما ولا تحده حدود الجسم ، وليس له شبيه . فموسى بن ميمون يخالف فى هذين الركنين ما ورد فى التوراة ، فالإله فى التوراة إله بنى إسرائيل فقط ، ولبقية الأمم والشعوب آلهتها ، وهو إله يفرح ويغضب ، والإله فى التوراة مجسد . أما ابن ميمون فيعلن هنا فى صراحة ووضوح عن وحدانية لا شبيه لها على الإطلاق ، وأن هذا الإله لا تحده حدود الزمان أو المكان ، ولا شك فى أن ابن ميمون متأثر بما جاء فى القرآن الكريم ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص : ١) و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى : ١١) [٣٦] . ولا شك فى أن هذا التأثير العقيدى الإسلامى فى اليهودية هو الأكثر خلودا ، إذ ساعد على نحو عميق فى توجه العقيدة اليهودية نحو التوحيد ، واستقرارها عليه بشكل حاسم ، بعد جدل تاريخى طويل .

وأما على صعيد العلاقة بين المسيحية والإسلام ، فإن المسار يبدو أقرب إلى الاتجاه الواحد ، حيث نجد للإسلام تأثيرا عميقا فى المسيحية دونما تأثر يذكر بها :

* ولعل الملاحظة الأولى تتعلق بتأثير التصور التوحيدى لـ «الله» على بعض الطوائف المسيحية ، التى أخذت تعلن رفضها لبعض الطقوس المسيحية الأساسية : «ففى القرن الثامن الميلادى ظهرت فى «سبتمانيا ـ Septimania»(*) حركة تدعو إلى إنكار الاعتراف أمام القسس ، وأن ليس للقسس حق فى ذلك ، وأن يضرع الإنسان إلى الله وحده فى غفران ما ارتكب من إثم ، والإسلام ليس له قسيسون ورهبان وأحبار ، فطبيعى ألا يكون فيه اعتراف» [٣٧] .

* كما كانت هناك حركة تدعو إلى تحطيم الصور والتماثيل الدينية (Iconoclasts) فى القرن الثامن والتاسع للميلاد ، «حينما أصدر الإمبراطور الرومانى «ليو» الثالث

(*) سبتمانيا مقاطعة فرنسية قديمة فى الجنوب الغربى لفرنسا على البحر الأبيض المتوسط .

أمراً سنة ٧٢٦م يحرم فيه تقديس الصور والتماثيل، وأمراً آخر سنة ٧٣٠م بعد الإتيان بهذا وثنية، وكذلك كان قسطنطين الخامس وليو الرابع، على حين كان البابا جريجورى الثانى والثالث وجرمانيوس بطريرك القسطنطينية والإمبراطورة إيرينى من مؤيدى عبادة الصور، وجرى بين الطائفتين نزاع شديد لا محل لتفصيله، بل فقط إبراز ما ذكره بعض المؤرخين من أن الدعوة إلى نبذ الصور والتماثيل كانت متأثرة بالإسلام»، فيقولون: «إن كلوديوس أسقف تورين -الذى عين سنة ٨٢٨م وحول ٢١٣هـ والذى كان يحرق الصور والصلبان وينهى عن عبادتها فى أسقفيته - ولد ونشأ فى الأندلس الإسلامية»[٣٨]. وكانت هناك حركة أخرى موازية، قام بها فى الغرب «شارلمان» فى غير حماسة كبيرة لاقتفاء سياسة الإمبراطور ليو سيروس؛ ولكنها لقيت من البابا «هارديان الأول» توبيخًا حاسمًا[٣٩]. كما يمكن تلمس تأثير الإسلام العقلى فى نزعات المصلحين والثائرين على النظام الأسقفى السائد.

* وكان للإسلام وثورته الاجتماعية الباكرة دور مؤثر فى تغيير رؤية المجتمع المسيحى للمرأة فى اتجاه أكثر تحررا وإيجابية، وتعترف بذلك السيدة «تناهيل» مؤلفة كتاب «الجنس فى التاريخ» إذ تقول: «كانت الكنيسة الغربية تنظر للمرأة من خلال صورة حواء المسئولة عن سقوط البشر، فلما حلت صورة مريم - التى جاءت مع العائدين من الحروب الصليبية - تغيرت النظرة لصالح المرأة، وكان ذلك فى القرن الرابع عشر»[٤٠]. والحق أن الإسلام أهدى «مارية» أو «مارى» للغرب المسيحى وساهم مساهمة مباشرة فى تحرير المرأة الأوروبية، فقبل الاحتكاك بالمسلمين والاطلاع على القرآن، والتعرف على موقف الإسلام من السيدة مريم لا نجد لها كبير ذكر لا فى الأناجيل ولا فى الطقوس الكنسية. فحب مريم جاء من الفكر الإسلامى، من صميم الدين الإسلامى، بعد الاحتكاك به فى الحروب الصليبية. وإذا كانت بيزنطة قد سبقت كنائس الغرب فى احترام «مريم» وتقديسها فلأن بيزنطة جاورت المسلمين أربعة قرون قبل مجىء الأوروبيين فى الحروب الصليبية، وإلا فإن فكرة الخطيئة الأولى ومسئولية حواء عن سقوط البشر موجودة فى تعاليم الكنيستين، وأية مقارنة بين الأناجيل وأعمال الرسل وتراث الكنيسة حتى القرن الرابع عشر وبين القرآن حول مريم تؤكد أنه لا وجود لمريم فى الفكر المسيحى الأول. أو أنها كما

تقول المؤرخة المذكورة: «ظلت إلى القرن الثالث عشر مجرد قديسة عادية». أما فى الإسلام فقد أعلنت منذ القرن السابع «سيدة نساء العالمين، فهى التى اصطفاها الله على نساء العالمين، وهى «البتول» التى أحصنت فرجها . . فى القرآن عيسى ابنها يقول: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَتِي﴾ (مريم: ٣٢) وفى الأناجيل ينسب إليه قوله لها: «ما لى وما لك يا امرأة» ولم ينادها مرة واحدة «أماه»! وقد حذف ذكرها تماما من إنجيلين. وجاءت فى الثالث عرضا. أما فى إنجيل لوقا فقد وردت فى أكثر من موضع، وأورد على لسانها عشر آيات مجدت فيها الرب لما أسبغه عليها وعلى خادم إسرائيل . . كما تحدث لآبائنا إبراهيم ونسله إلى الأبد (لوقا، ١: ٤٦-٥٥). ولكن إذا كان لمريم عليها السلام فى الأناجيل الأربعة سفر، فإن لها فى القرآن سورة كاملة، وجاء اسمها فى القرآن ٣٤ مرة، وفى ١٤ سورة، وذكر «عيسى» فى القرآن ٢٥ مرة، منها ١٥ منسوبا إلى أمه: «عيسى ابن مريم» وورد لقب المسيح فى القرآن ١١ مرة منها ثمانى مرات «المسيح ابن مريم». ولم يرد ذلك ولا مرة فى الأناجيل ولكى لا يقال إن ذلك هو الطبيعى لحرص الأناجيل على تأكيد أنه ابن الله، نقول إنه حتى عندما أراد كُتّاب الأناجيل إثبات نسب المسيح الآدمى، لتأكيد أنه «ابن داود» نسبوه ليوسف النجار وليس لمريم !! (٤١).

وفى مقابل هذا التكريم المبدئى لمريم، حافظ الإسلام على توازنه فى احترامه المستمر لها، بينما أغرقت المسيحية فى تقديسها بمجرد أن اكتشفتها فى الإسلام، فتحولت من السلب الشديد إلى الإيجاب المفرط لدرجة العبادة. وهذا الإفراط فى التقديس «لدرجة جعلها تعرج إلى السماء معراجا(*) والذى يحلو للبعض أن يضفيه عليها، يبرأ منه الإسلام، فما كانت وابنها سوى عبدين صالحين تقيين كعباد الله الصالحين، لا أكثر ولا أقل من هذا، أو كما يقول الحق سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ٩١) و﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ (التحريم: ١٢) (٤٢).

(*) فى الممارسات الدينية اليومية لدى مسيحيى اليوم زحزحت مريم الروح القدس إلى ورائها، أما فيما يتعلق بإجلال صوفية المسلمين اليوم لمريم إجلالاً مفرطًا مبالغا فيه، فارجع إلى (الترنيمة المريمية الكونية) فى كتاب: مريم فى الإسلام لشارلز ـ أندريه جيليس، باريس ١٩٩٠، نقلا عن: د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص ٥٣، هامش أسفل الصفحة.

* وأما التأثير الأبرز للإسلام فكان فى العصر الحديث، ومن خلال المذهب البروتستانتى الذى تأثر فى عقيدته وأفكاره بالدين الإسلامى تأثراً كبيراً إذ ينكر استحالة العشاء الربانى، أى استحالة تحول الخبز إلى جسد المسيح، والخمر إلى دم المسيح وحلولهما فى جسم كل مشترك فى العشاء الربانى. ومن عقائد هذا المذهب أيضا إنكار حق الكنيسة فى منح الغفران واعتبار الغفران مرتبطا بعمل الإنسان وعفو الإله وتوبة العاصى وإنكار الرهبنة لتحريمها ما هو طبيعى وحلال[٤٣]. على أن موقف جون كالفن من مصرع «سرفيتوس» يمثل أعدل شاهد على ذلك التأثير الإسلامى فى العقائد المسيحية، فقد كتب سرفيتوس الإسبانى يهاجم عقيدة التثليث «الأب والابن وروح القدس» متأثرا فى ميله إلى الوحدانية بما عرفه عن الإسلام، وسجن فى ليون لأسباب كان منها دسائس جون كالفن. . ![٤٤].

* وربما كانت الطائفة «الصوصنية» هى أبرز علامات التأثير الإسلامى فى العقائد المسيحية، وهم جماعة من المصلحين الطليان انشقوا على الكنيسة فى روما إبان القرن السادس عشر، وأنكروا عقيدة التثليث، وبتأثير تعرفهم على مبادئ الإسلام دانو بمبدأ التوحيد فى المسيحية ورفضوا ألوهية المسيح، ونسبوا الربوبية إلى الأب، وهو الأقنوم الأول فى الثالوث الأقدس، فقاومت الكنيسة حركتهم وأفلحت فى قمعها، وفر الكثيرون منهم متهمين بالهرطقة إلى سويسرا، ولكن المصلح المنشق على الكنيسة «كالفن» طاردهم بتعصبه الذميم فلاذوا بترنسلفانيا وبولندة فرارا، وهناك نشروا عقيدتهم التى أقاموها على مبدأ التوحيد، وقد صاغ هذا المبدأ Fausto Suzziono «١٥٧٤» الذى أطلق اسم Socinus «الصوصنية» علما عليه. وقد كانت أصول الإيمان عن طائفته تقضى بإنكار الاضطهاد ورفض القوة أداة لخدمة الدين وتوكيد عقائده، وكانت هذه نتيجة طبيعية أدت إليها النظريات الصوصنية؛ إذ كان أتباعها ـ على عكس لوثر وكلفن ـ يبشرون بحرية التفكير الصحيحة، ويلحون فى منح كل إنسان حق الحكم الفردى فى تأويل الكتاب المقدس. فمكّنوا بهذا للنزعة العقلية التى كانت تعوز عقائد التثليث، وساهموا بهذا فى الدعوة إلى حرية النظر العقلى وتوفير أسباب الطمأنينة لرواد الفكر الحديث[٤٥].

لقد تقدمت نبوة الإسلام دعوات كثيرة حقّا، ولكنك لو عرضتها على مؤرخ ينظر فى أدوار التاريخ لم يستطع أن يختتم دور النبوة فى تاريخ الإنسانية بدعوة من تلك

الدعوات على جلال شأنها؛ ولأنها جميعا قد بدأت وانتهت قبل أن توجد فى أذهان الناس فكرة الإنسانية العامة وفكرة الإنسان المسئول المحاسب على أمانة العقل والضمير. فنبوات بنى إسرائيل لم تزل مقصورة على سلالة بشرية واحدة، تنعزل بحاضرها ووعود مستقبلها عن سائر الأمم. وعيسى عليه السلام قد نقل الرسالة نقلة واسعة حين أدخل أبناء إبراهيم بالروح فى عداد أبنائه بالجسد، ولكنه أدى رسالته وبقى الإنسان بعده محتاجا أشد الحاجة إلى رسالة تخلصه من الاعتماد على غيره فى النجاة من أوزاره والتكفير عن سيئاته.

كان هناك إذن تطور فى النبوة، حتى جاء محمد ﷺ الذى أعلن كمال الدين، أى استقلال الإنسانية عقلا وإرادة، وظهور الوعى الفردى مسئولاً وعاقلاً وحرًا. ومن ثم فقد صح فى حكم العقل ـ ناهيك عن النقل، بل وعن حكم التاريخ نفسه ـ أن تكون نبوة محمد ختام النبوات؛ لأنها حاضرة فى كل وقت يحضره الإنسان العاقل المسئول، وتحضره آيات الله لقوم يعقلون. وثمة أدلة عقلية ثلاثة على أن محمدا هو خاتم الأنبياء، وأن الإسلام هو خاتم الرسالات السماوية؛ ذلك أن الله لا يرسل نبيًا بعد نبى إلا لأحد الأسباب الثلاثة الآتية، والتى انتفت جميعها بنبوة محمد [٤٦]:

أولا: أن يكون تعليم النبى المتقدم قد انمحى وظهرت الحاجة إلى عرضه على الناس مرة أخرى. وهنا نجد أن تعليم النبى محمد ﷺ حى، ولا يزال بأيدينا من الوسائل ما يمكن أن نعلم به فى كل حين من الأحيان ما كان دينه ﷺ، وأى هداية جاء بها من عند الله تعالى، وأى طريق للحياة روجه فى الناس. وما هى السبل التى جاهد ليصد الناس عنها. فإذا كانت هدايته لا تزال حية فى متناول الأيدى، فلا حاجة إلى نبى آخر يجددها ويعرضها على الناس مرة أخرى.

ثانيا: أن يكون تعليم النبى المتقدم غير كامل فهو بحاجة إلى إتمامه. وهنا نرى الدنيا وقد نالت التعليم الإسلامى الكامل بنبوة محمد ﷺ، فلا حاجة اليوم إلى أن يضاف إليه أو ينقص منه شيء، وأيضًا ليس فيه قصور ينبغى أن يأتى لتلافيه نبى آخر بعده ﷺ، فقد زال السبب الثانى أيضًا.

ثالثا: أن يكون تعليم النبى المتقدم منحصرا فى أمة خاصة وتكون أمة أخرى أو سائر الأمم بحاجة إلى نبى مرسل مثله. أما نبوة محمد ﷺ فكانت إلى العالمين

جميعًا، وما كانت منحصرة فى أمة أو زمن دون زمن، فلم يبق لأمة من الأمم حاجة إلى أن يرسل إليها نبى خاص بها من عند الله، فهكذا زال السبب الثالث أيضًا.

وربما كان أبلغ دليل على صدق هذه الأدلة نفسها هو أن ألفًا وأربعمائة سنة انقضت ولا يزال بلاغ محمد ﷺ عن ربه آية الحق والهدى. ويحسبنا على ذلك أن أربعة عشر قرنا قد انقضت ولم يقل أحد خلالها إنه نبى، أو إنه رسول رب العالمين فصدقه الناس. قام فى العالم أثناء هذه القرون رجال تسنَّموا ذروة العظمة فى غير ناحية من نواحى الحياة فلم توهب لأحدهم هبة النبوة والرسالة. ومن قبل محمد ﷺ كانت النبوات تتواتر والرسل يتتابعون فينذر كلّ قومه أنهم ضلوا ويردهم إلى الدين الحق، ولا يقول أحدهم إنه أرسل للناس كافة أو إنه خاتم الأنبياء والمرسلين، أما محمد ﷺ فيقولها فتصدق القرون كلامه: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: ٣٧).

***

الهوامش :

١ـ د. محـمـد عـبـد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، الطبـعـة الثـانيـة، ١٩٧٠م، ص١٧٥ـ ١٧٦، ١٧٨ .

٢ـ د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، ص ٤٠ .

٣ـ هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم: دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص٦٦ ـ ٦٧ .

٤ـ المرجع السابق، ص٦٧، ٧٣ .

٥ـ سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، مرجع سابق، ص ٩٨ .

٦ـ د. شوقى ضيف، محمد . . خاتم المرسلين، مرجع سابق، ص ١٨٠ـ١٨١ .

٧ـ هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم: دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص٩٢ـ٩٣ .

٨ـ د. الشيخ أحمد ديدات، والقس سواجارت، المناظرة الحديثة فى علم مقارنة الأديان، تقديم وتعليق د. أحـمـد حـجـازى السقـا، مكتبـة زهران، القـاهرة، الطبعـة الأولى، ١٩٨٩م. هامش رقم ١، ص١٨٠ .

٩ ـ باول كراوس فى «مجلة فينا لمعرفة الشرق» WZKM سنة ١٩٣٠، مستشهد به فى: د. عبد الرحمن بدوى، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، مرجع سابق، ص ١٥٣ .

١٠ـ د. محمد عابد الجابرى، مدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص٧٢ ـ ٧٣ .

١١ـ المرجع السابق، ص٧٣ .

١٢ ـ المرجع السابق، ص٧٤ .

١٣ ـ محمد سعيد العشماوى، جوهر الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م، ص١١٠ .

١٤ ـ د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص٣٨ .

١٥ ـ و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص١٩٠ .

١٦ ـ المرجع السابق، ص ١٧٠ .

١٧ ـ المرجع السابق، ص ١١١ .

١٨ ـ د. محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص١٧٩ـ ١٨٠ .

١٩ـ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول الجهاد والأقليات، والأناجيل، مرجع سابق، ص٩٥ .

20- M. S. Seale : qur'an and bible . studies in interpretaion and dialogue . London : 1987 , S. 74f .

استشهد به : هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم: دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

٢١ ـ جمال البنا، روح الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠١ .

٢٢ـ هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم: دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص١١٧ ـ ١١٨ .

٢٣ـ د. محمد عبدالله دراز، الدين، مرجع سابق، ص ١٧٨، ١٨٠ .

٢٤ ـ المرجع السابق، ص١٨١ـ ١٨٢ .

٢٥ـ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول الجهاد والأقليات، والأناجيل، مرجع سابق، ص١٠٢ـ ١٠٣ .
٢٦ـ هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم: دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص١٦٤ .
٢٧ـ د. عبد الرحمن بدوى، الدفاع عن محمد ﷺ، مرجع سابق، ص٧٣، ١٣٠ .
٢٨ـ محمد الغزالى، التعصب والتسامح فى المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص١٧١ـ ١٧٢ .
٢٩ـ و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ١١٥ـ ١١٦ .
٣٠ـ إميل دير منجم، الشخصية المحمدية، مرجع سابق، ص١٣٢ .
٣١ـ مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص٢٦٥ .
٣٢ـ إميل دير منجم، الشخصية المحمدية، مرجع سابق، ص١٣١ .

33 _ W. Montgomery Watt, Muhammad at Medina (Oxford, 1956), p. 205.

استشهدت به كارين أرمسترونج: سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص٢٦٨ .
٣٤ـ توفيق الحكيم، نظرات فى الدين، والثقافة، والمجتمع، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، ص ٢٤ .
٣٥ ـ نفتالى فيدر: التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية، ترجمة: محمد سالم الجرح، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، ج١، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠طبعة، ص ١١، ٢١ .
٣٦ـ د. محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ص٢٠١ .
٣٧ـ أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مرجع سابق، ص١٢٦ .
٣٨ـ أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المرجع نفسه، ١٢٦ـ ١٢٧ .
٣٩ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص٦٤ .

40 - sex in history, PP. 245.

استشهد بها: محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول الجهاد والأقليات، والأناجيل، مرجع سابق، ١٣٢ .
٤١ـ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول الجهاد والأقليات، والأناجيل، مرجع سابق، ص١٣٤ ـ ١٣٥ .
٤٢ـ د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مرجع سابق، ص ٥٣ .
٤٣ ـ محمد خليفة حسن: تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة، القاهرة ـ ٢٠٠٠، ص ٢٣ .
٤٤ ـ د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ٥٧ .
٤٥ـ المرجع السابق، ص ٥٩ ـ ٦٠ .
٤٦ـ أبو الأعلى المودودى، مبادئ الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٠ـ ٧١ .

مبحث ثالث : عبر تاريخ الإسلام .. جدل الأنا والآخر

لعل التنزيه المطلق هو الذى منح الإسلام إنسانيته، وجعل منه دينا كونيا بحق، ومنح نصه المركزى «القرآن الكريم» تلك القدرة الفذة على استيعاب الشرائع السابقة عليه من دين التوحيد، وحفظه للأصل المشترك بينه وبينها جميعا، عير عملية مركبة من الجدل بالإثبات والنفى، غير أن النص وحده لا يكفى لصنع التاريخ. وفى هذا الفصل ننتقل من عالم النصوص إلى عالم التاريخ، لنرى كيف انتقلت فكرة التعايش من بين دفاف الكتب، إلى ثنايا الوقائع، ومن عقول المفسرين والمأولين، إلى ممارسات الحكام والمشرعين، لإدراك كيف فهم المسلمون عقيدتهم، وهم يشيدون الدولة والأمة والحضارة التى شهدت جميعها جدلهم مع أنماط شتى من الاختلاف، عبر عصور متوالية فى التاريخ، حيث شاءت إرادة الله أن يختلف الناس وأن تتنوع الحضارات وتتمايز الأمم وتتعدد المعتقدات.

غير أن الإنسان ككل كائن حى يكره التمايز ويتوجس من المخالفة، ويندفع غريزيًا ـ ضد إرادة الله ـ إلى إزالة التعدد إما بالابتلاع فى المخالف أو بالذوبان فيه. ومن ثم نجد كل الحضارات التى قامت على فكر بشرى خالص بشرت بوحدة الجنس البشرى تحت أعلامها، وفى ظل فلسفتها التى هى لخير البشرية كافة، وادعت أنها ملزمة بتحقيق هذا الخير بالقوة المسلحة وإجبار الناس على الدخول فى نظامها الأمثل، وبالطبع انتهت جميعها بقهر الكيانات المخالفة، واستعمارها وإخضاع مصالحهم وتطورهم لمصالحها هى، وهكذا كان الأمر زمن السلام الرومانى، فهكذا استمر إلى زمن المركزية الغربية، فهكذا أبت إرادة الله أن تمكن عقيدة واحدة أو حضارة واحدة من ضم كل الناس تحت جناحها، ليبقى البشر منقسمين.. متعددين.. مختلفين.

وبينما تفسر التوراة أصل الانقسام بين البشر، فتدعى: «أن الناس بنوا برج بابل لمقاتلة الله... وخاف رب التوراة من وحدة أبناء آدم فبلبل ألسنتهم ليختلفوا

وتنفرط وحدتهم ويذهب ريحهم !!». يضفي القرآن الكريم على هذا الانقسام معنى إيجابيًا فيقول: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣) فهى ظاهرة خير يتم بها التعارف. كما يكسبه معنى تحريريًا يتحمل الإنسان بمقتضاه مسئولية اختياره؛ لأن وحدة الجنس البشرى فى فكر واحد وانتفاء أى معارضة أو خلاف ينهى حرية الاختيار، ومن ثم تسقط المسئولية، فحرية الاختيار التى تترتب عليها المسئولية ـ أى الثواب أو العقاب ـ تتطلب توفر ثلاثة عناصر [١] :

١ ـ التعدد والتمايز حتى يمكن الوصول إلى قرار عقلى قائم على التجربة والمقارنة.

٢ ـ إمكانية المعرفة الحرة من كل تأثير يفرض بالعسف والقسر.

٣ ـ حق الانتماء من دون التعرض للتنكيل.

لقد كان التسامح مع الاختلاف أحد السمات الأصيلة للإسلام، والتى مكنته من النجاح فى تحدى القبول بالأديان والعقائد السابقة عليه، وتأكيد قدرته على التعايش مع كل ما هو أصيل فيها، وما هو حقيقى منها؛ لأنه جاء متمما لا نافيا. غير أن الحياة على الأرض لم تنته بعد، والأسئلة المطروحة على الوعى البشرى لم تتوقف عند لحظة بعينها، وإذا كانت الأديان قد اختتمت، فإن القرائح الإنسانية لم تجف ولا تزال تطرح الأسئلة، وتقترح الإجابات، وتثير العديد من السجالات التى ينصرف بعضها إلى حياتنا على الأرض، وبعضها إلى تصوراتنا عن علاقة الأرض بالسماء. ولم يكن الإسلام ليبقى بعيدا عن هذه السجالات بعد رحيل محمد ﷺ فكان من بين المسلمين علماء، وفقهاء ومفكرون، وقادة سياسيون، وعسكريون فهموا روح القرآن، وخبروا مغزى السنة النبوية، وأدركوا أن العقل الإنسانى هو مناط عهد الاستخلاف للبشر أجمعين، فعوَّلوا عليه، ومن هذا جميعه توفرت لهم عدة النزال الصعب مع الواقع، وهم يديرون اشتباكاتهم مع الآخر فى الواقع الذى داهمهم، وفى التاريخ الذى أظلهم، ولا يزال يظلهم.

أولا : القبول الوجودى بالآخر الدينى

لعل أبرز ميزة فى التسامح الإسلامى مع الآخرين، أنه لم يكن مجرد «فكر

نظرى» كتلك الوصايا الصوفية التى بشر بها المسيح تلامذته المعدودين ـ وشبه المحاصرين ـ عن محبة العدو، ولكنها لم تعرف طريقها إلى التطبيق الواقعى فى المجتمعات المسيحية، خصوصا الغربية. ذلك أن الإسلام قد استطاع أن يصوغ منطقه هذا فى دول تعاقبت، وحضارة ازدهرت، وتاريخ تحول، حيث كان الالتحام بالواقع موجودا دائما، وعنيفا أحيانا. ورغم ذلك ظل تطبيق المثل الإسلامية ممكنا، بل شاهدا على روح العدل والتسامح والإنصاف، وخصوصا مع أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين الذين عاشوا فى ظل الحضارة الإسلامية لأكثر من ألف عام. بالقطع حدثت بعض التجاوزات فى ذلك التاريخ الممتد، ووقعت بعض الاضطهادات هنا أو هناك، ولكنها تلك التى تصدر عن خشونة الاحتكاك على الأرض، وربما من ارتعاش بعض الأيدى فى لحظات الضعف والخوف، وأحيانا بفعل فساد فى طبع القائمين عليها ممن لم يميزوا فى العقائد وهم يهرولون إلى التميز فى المنافع، ولكنها أبدا لم تصدر بإلهام من نص، ولم تحفزها شريعة، ولم تلهمها تجربة نبوية أو راشدة باكرة. كما أنها كانت دوما موضع ندم من الذات أو مراجعة من أولى الأمر، أو استهجان من العامة، وربما أسف من التاريخ.

* وبالنسبة **لليهود**، فإنهم شهدوا أول تطبيق لمثل الإسلام فى حياة دولته، متمثلا فى دستور دولة المدينة، والذى كشف عن رغبة فى التعايش، وعن روح «العدل» كقيمة جوهرية حكمت علاقة المسلمين بهم سواء فى المرحلة الأولى «السلمية» أو فى مرحلة الصدام «المسلح». ففى هذا الدستور الباكر أعطاهم الرسول ﷺ عهدا بالموادعة والأمان على أموالهم وأنفسهم وحرية عقيدتهم، مسجلا له فى كتابه إلى أهل المدينة إثر مقدمه إليها جاء فيه [٢]: «بسم الله الرحمن الرحيم. . هذا كتاب من محمد النبى ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ـ المهاجرين والأنصار ـ ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة . . ».

«وألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين أيديهم عليه جميعًا ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمنًا فى كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن. وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس».

. . و«أن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم . . . ».

«وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وأنه لا يجير مشرك ـ من أهل المدينة وما حولها ـ مالاً لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن. . وأنه من اعتبط مؤمنًا قتلاً عن بينة فإنه قُوِّد به إلا أن يرضى ولى المقتول. . وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه. . وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وإنكم مهما اختلفتم فيه من شىء فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ ـ يهلك ـ إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنة ـ بطن من بنى ثعلبة ـ كأنفسهم . . . وإن لبنى الشطيبة مثل ما ليهود بنى عوف، وإن البر دون الإثم، وإن موالى ثعلبة كأنفسهم، وإن بطانة يهود كأنفسهم. . »

«وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ. وإن الله على أتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا تُجار قريش ولا من نصرها . . ».

«وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن على المؤمنين، إلا من حارب فى الدين. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم. وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من

أهل هذه الصحيفة . وأن البر دون الإثم ، لا يكسب إلا على نفسه وإن الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبره ، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم . وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم أو أثم ، وإن الله جار لمن بر واتقى ، ومحمد رسول الله ﷺ» .

ورغم ذلك العهد لم يلبث يهود المدينة أن بدءوا فى الكيد للإسلام ، وللرسول محمد ﷺ ، فهم أولا يجادلونه فى نبوته وأنه ليس مرسلا من قبل الله . وهم يطلبون منه إن كان رسولا حقا معجزات كمعجزات رسولهم موسى ، وهم يصدون اليهود وغير اليهود عن اعتناق الإسلام ، فكانوا يعلمون أن المسلمين لا يقرءون التوراة فى لغتها العبرانية فيحرفونها كما يشاءون وكما تشاء أهواؤهم لا يحفلون بما فى ذلك من نكر ولا يأبهون لما له من عواقب . وكانوا يسألون النبى عن أشياء ، فإذا أجابهم بما كان الله يوحى إليه ماروا فى ذلك وأسرفوا فى المراء ، وكانوا على اتصال بالمنافقين من أهل المدينة يشجعونهم ويغرونهم بالنفاق ، وكانت بينهم وبين كثيرين من هؤلاء المنافقين علاقات حلف فى الجاهلية فكان هذا يزيدهم كفراً وطغياناً[٣] . وذات يوم خرج نفر من بنى النضير ، ومن بينهم حُيىٌّ بن أخطب وسلام بن أبى الحقيق وكنانة بن أبى الحقيق حتى قدموا على مكة ، فسأل أهلها حييًا عن قومه ، فقال : تركتهم بين خيبر والمدينة مكرا بمحمد ، حتى تأتوهم فيميلوا معكم . وترددت قريش أتقدم أم تحجم ، فليس بينها وبين محمد خلاف إلا على الدعوة التى يدعو إلى الله . أليس من الممكن أن يكون على حق ما دامت كلمته تزداد كل يوم رفعة وسمواً ؟! وقالت قريش لليهود : يا معشر يهود ، إنكم أهل الكتاب الأول وأهل العلم بما أصبحنا نختلف فيه نحن ومحمد ، أفديننا خير أم دينه ؟! قالت اليهود : بل دينكم خير من دينه ، وأنتم أولى بالحق منه . وإلى ذلك يشير القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً ﴿٥١﴾ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيراً﴾ (النساء : ٥١ ـ ٥٢)[٤] .

وهنا يعترف العالم اليهودى الدكتور إسرائيل ولفنسون فى كتابه «تاريخ اليهود فى بلاد العرب» بالخطأ الجسيم فى موقف اليهود هذا من قريش وتفضيلهم وثنيتهم على

توحيد محمد قائلا : «كان من واجب هؤلاء ألا يتورطوا فى مثل هذا الخطأ الفاحش، وألا يُصَرِّحوا أمام زعماء قريش بأن عبادة الأصنام أفضل من التوحيد الإسلامى ولو أدى بهم الأمر إلى عدم إجابة مطالبهم؛ لأن بنى إسرائيل الذين كانوا لمدة قرون حاملى راية التوحيد فى العالم بين الأمم الوثنية باسم الآباء الأقدمين، والذين نكبوا بنكبات لا تحصى من تقتيل واضطهاد بسبب إيمانهم بإله واحد فى عصور شتى من الأدوار التاريخية، كان من واجبهم أن يضحوا بحياتهم وكل عزيز لديهم فى سبيل أن يخذلوا المشركين. هذا فضلا على أنهم بالتجائهم إلى عبادة الأصنام إنما كانوا يحاربون أنفسهم ويناقضون تعاليم التوراة التى توصيهم بالنفور من أصحاب الأصنام وبالوقوف منهم موقف الخصومة»(٥).

وفى هذا الإطار المحفوف بالنفى والتآمر من قبل اليهود على المسلمين، سرعان ما تجاوزت العلاقة بينهما حاجز الجدل والمراء والاستعداء، لتأخذ شكلا صراعيّا صريحا بعد غزوة بدر مباشرة، فعندما عاد الرسول إلى المدينة، وبدلا من تهنئته بنصره «كحلفاء معاهدين»، أخذ اليهود يتحرشون به وبالمسلمين. وجمع الرسول اليهود فى سوق بنى قينقاع - وكانوا صاغة وصناع أسلحة - وقال لهم: «يا معشر يهود احذروا من الله أن ينزل بكم مثل ما أنزل بقريش من النقمة فى بدر، وأسلموا، فإنكم قد عرفتم أنى نبى مرسل. فأجابوه: لا يغرنك يا محمد أنك لقيت فى بدر قوما لا علم لهم بالحرب، فأصبت منهم فرصة، إنا والله لو حاربناك فتعلمن أنا نحن الناس». وعرف الرسول أنهم يبيتون له وللمسلمين شرّا وأنهم نقضوا العهد الذى بينه وبينهم. ثم لم يلبثوا أن بينوا عن غدرهم عندما أهانوا امرأة واستنصرت المرأة المسلمين فكان خصام قتلوا فيه رجلا مسلمًا واعتلُّوا فى ذلك بعلل لا قيام لها، فأجلاهم النبى عن المدينة لم يرزأهم إلا السلاح(٦). وعندما تقدم عبد الله بن أبى إلى الرسول متشفعا لهم، ومطالبا بحفظ حياتهم، أمر محمد ﷺ بأن يخرجوا جميعا من أرض المدينة، فهى ليست أرضهم، وإنما كانوا قد جاءوها غازين من قبل فأقاموا بها وسادوا تجارتها، وأنشأوا فيها حى الصاغة. وحرص محمد على ألا يمسوا بسوء أثناء الخروج، فعين أحد زعماء الأنصار قائدًا على نفر من رجاله يراقبون خروج اليهود. وساروا فى التيه أياما حتى بلغوا جنوب الأردن، فاستوطنوها، ولم يقتل منهم أحد، وغنم المسلمون منازلهم وأسلحتهم وكثيرا مما تركوه من متاع(٧).

وفى هذا السياق الصراعى حاول فريق آخر منهم ـ وهم بنو النضير ـ قتل النبى، وكان قد أقبل عليهم ذات يوم يستعينهم على بعض الحق، كما كان الحلف يقضى بذلك، فأظهروا حسن اللقاء وهموا بالغدر، وأزمعوا أن يلقوا عليه من عل صخرة تودى به لولا أن نبأه الله بما كادوا له. فأعلن الحرب عليهم وطلب منهم أن يُسَلِّموا فأبوا، فأمر محمد أن تقطع النخيل وتحرق، فقالوا له: يا محمد قد كنت تنهى عن الفساد وتعيبه على من صنعه فما بال قطع النخيل وتحريقها. ولكنه لم يأبه لهم وطالبهم مرة أخرى بالتسليم. وكما حدث ليهود بنى قينقاع . . اعتصم بنو النضير أياما فى حصونهم، ثم أذعنوا وخرجوا بنسائهم وأولادهم، والقيان والراقصات يعزفن من خلفهم وتركوا الدور والأموال والسلاح ![8].

كما غدر الفريق الثالث «بنو قريظة» يوم الأحزاب فلم يمتنعوا عن نصر المسلمين فحسب، ولكنهم أعانوا عليهم وانضموا لحلف قريش. فحاصرهم النبى والمسلمون حتى أنزلهم على حكمه، ثم حكَم فيهم سعد بن معاذ ـ رحمه الله ـ بأن تقتل المقاتلة وتحتاز الأموال وتسبى الذرارى والنساء. فأنفذ النبى هذا الحكم. ووصف الله عز وجل فى القرآن ما أصاب بنى قريظة هؤلاء فى سورة الأحزاب حيث يقول: ﴿وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢٦ ـ ٢٧) [9].

وهنا يثير بعض المستشرقين شبهة «العنف» أو «الدموية» لدى الإسلام منذ عصره الأول، باعتبارها الأصل لظاهرة الإرهاب المعاصرة! المتهم بها المسلمون. ونراهم يذرفون الدموع على مصير بنى قريظة مثل «كايتانى» الذى يزعم أن المذبحة التى راح ضحيتها ٩٠٠ من أبرياء اليهود كانت مدبرة، وأن حكم سعد بن معاذ كان بناء على توجيهات من النبى، وأن مسألة خيانة اليهود خيالية، وأن محمداً وحده يتحمل مسئولية تلك المذبحة [10]. غير أن ما لاحظه كايتانى يبقى أمرا متوهما وفاسدا للأسباب التالية:

الأول: أن حكم سعد بن معاذ لم يكن بإملاء من النبى، ولم ير أحد أن سعداً تداول مع النبى قبل أن ينطق حكمه، ولم يشك أحد من الأنصار فى حدوث مثل

تلك المشاورة، وقد حمل سعد إلى جلسة الحكم الذى نطقه حيث يجلس النبى مع ممثلى المهاجرين والأنصار ومن بينهم الأوس وهم الحلفاء القدامى والمدافعون عن بنى قريظة والذين كانوا يريدون أن يساعدوهم، وقد اتفق الجميع على أن ينزلوا على حكم سعد (١١).

والثانى: هو أن الذين يتآمرون مع الأعداء من قريش وغطفان ليهاجموا ظهور المسلمين بينما يهاجم القرشيون وحلفاؤهم شمال المدينة لا يمكن أن يكونوا براء! وأما كونهم لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئا بفضل السريتين اللتين بعث بهما النبى لإفشال المخطط، وأيضا بسبب عدم وجود هجوم مجابه وحقيقى من جانب القرشيين، فهذا لا يلغى شيئا من إدانة اليهود باعتبارهم خائنين (١٢).

أما الثالث: فهو أن سعد بن معاذ إنما أدانهم بنص التوراة الذى يؤمنون به كما جاء فى التثنية: «حين تقرب من مدينة لكى تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستعبد لك. وإن لم تُسالمك بل عملت معك حربا فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما فى المدينة فغنيمة تغنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التى أعطاك الرب إلهك» (سفر التثنية، إصحاح ١٠ - ١٥).

وفى مقابل أمثال مانويل كايتانى، كان هناك من المستشرقين من امتلك الموضوعية فى النظر إلى الحادثة، فتبدى له سلوك الرسول مع بنى قريظة تجسيدا لروح العدل والمسئولية، على منوال الراهبة السابقة كارين أرمسترونج والتى تضع الحادث فى سياقه التاريخى محررة له من أحكام القيمة التى تشى بها بيئة القرن العشرين فتقول: «.. من غير المحتمل بالنسبة لنا نحن الغربيين أن نفصل تلك القصة عن أفعال النازى الشنعاء، ولا شك أنها ستؤدى إلى اغتراب كثير من الناس عن الإسلام اغترابًا أبديًا، لكن من الخطأ الحكم على تلك الحادثة بمعايير القرن العشرين.. ففى زمن محمد، يبدو أن الحالة فى المدينة كانت تشبه الحالة فى القدس فى عصر داود، والذى كان قاتلا أعظم لأعداء الله. وقد قام فى إحدى المناسبات بذبح مائتين من الفلسطينيين القدماء، وتم خصيهم وإرسال كومة قلفهم الدامية إلى ملكتهم»(١٣).

وما نود زيادته هنا، هو الاعتراف بأن الرسول ربما تخلى فى تعامله مع بنى قريظة ـ خصوصا ـ عن مبدأ الرحمة الذى تعامل به مع الجميع ـ حتى اليهود أنفسهم ـ فى المرحلة الأولى من حياته بالمدينة، ولكنه لم يفتقد أبدا روح العدل سواء فى هذا الموقف أو سواه، والعدل مبدأ إسلامى وإنسانى إيجابى وخلاق، ربما استخدمه محمد ﷺ فى هذا السياق دون الرحمة لدافعين أساسيين :

أولهما تاريخى : ذلك أن الرسول ﷺ قد بدأ الحياة بالمدينة بمد يد الإخاء إلى اليهود، بعد أن كان قد وثق عهد الإخاء بين المهاجرين والأنصار، وأن العهد ذاك قد تأسس ظاهرا وباطنا على المساواة، ومن ثم فهو قد نظر إلى اليهود كشركاء فى «وطن» هو المدينة، كما نظر إليهم كشركاء فى دين «التوحيد»، وربما أمل فى أن يعتنقوا الإسلام ويكونوا عونا له ضد الوثنية، ولكنهم بدلا من ذلك رفضوا «التوحيد الإسلامى»، وانحازوا إلى الوثنية المكية وهم الموحدون، وكان ذلك مما يمكن تفهمه، والصبر عليه. كما أنهم خانوا عهد المدينة «السياسى» وهم مواطنوها، وفى وقت يتعرض فيه الوطن للغزو، وهذا ما لم يكن ممكنا قبوله أو تحمله من الأساس؛ ولذا لم يكن متصورا أن يتعامل معهم النبى إلا على أنهم خونة بالمعنى الكامل للكلمة، وليس للخائن عهد، كما لا يجب له أى من أنواع الرحمة، بل هو العدل يقضى فى الأمر، وليس أعدل من قتل الخونة فى زمن المحنة، فالرحمة تجب للضعفاء، وليس للخونة، والإخاء لا يكون إخاء إلا بالعدل والمساواة، وليس مع الظلم أو الغفلة.

وأما ثانيهما : فاستيراتيجى يتعلق باتجاهات المستقبل والمصير، فاليهود خانوا عهد محمد؛ لأنهم تصوروه ضعيفا، وكانوا يعتقدون «آنذاك» فى إمكانية القضاء على الدعوة الإسلامية من الأصل، ولولا تلك القناعة التى تمكنت منهم ما كانوا ليغامروا بعداء الرسول الكريم، شريكهم فى الوطن، والانحياز رلى الطرف «الغازى» الذى تصوروه قويًا، وهو قريش على رأس الوثنية العربية. ولو لم يقم الرسول بقتلهم لانحازوا إلى يهود خيبر الذين قاتلهم الرسول بعد ذلك انحيازا كاملا، وهو ما حدث بالفعل جزئيًا، ولكانت هناك معارك أكبر وأخطر، ودماء جديدة لا تنتهى، وساعتها ربما لام التاريخ محمدا، وربما عده غافلا، تسامح مع الخيانة فى لحظة

حاسمة تتحدد فيها مصائر الدعوة والأمة بل والتاريخ. فأيهما كان الأجدى للمسلمين والإنسانية جمعاء، بل وللحضارة نفسها، أن تعمل قيمة العدل مع قلة من الخونة، ليستكمل التاريخ مساره الواعد بالأمل، أم يضعف محمد أمام مشاعر الرحمة الغافلة مع خائن سرعان ما يجدد تآمره، على نحو يعوق ـ وربما يهدد ـ هذا الدين الجديد، وينثنى بمسار التاريخ الواعد إلى الوراء؟ لعل الإجابة واضحة لا تحتاج إلى تردد، ويكفى أن نحاول مجرد تصور عالمنا، بل وتاريخنا الإنسانى من دون دين عظيم كالإسلام، لعب دورا بالغا فى ترقية الحضارة الإنسانية، بل وريادتها منفردا لنحو ثمانية قرون، ولثمن بخس هو حياة مجموعة قليلة من خونة الأوطان، ربما امتدت لعقد أو عقدين من الزمن.

وبرغم ذلك فإن ثمة حقيقة مهمة يجب التوقف عندها للتأكيد على أن هذا الموقف الإسلامى «العادل» من بنى قريظة لم يكن ليهوديتهم، بل لخيانتهم، وهى أن تلك البداية الصدامية لم تصبح قيدا حاكما على موقف المسلمين من اليهود بعد ذلك، وهى حقيقة تعترف بها كارين أرمسترونج فتقول: «بمجرد أن أقام المسلمون إمبراطوريتهم العالمية الخاصة وطورو نظامًا متقدمًا فى شريعتهم، أسسوا نظام تسامح ظل يسود الأجزاء المتمدينة فى الشرق الأوسط لمدة طويلة حيث تعايشت مجموعات دينية فى ظله جنبا إلى جنب، ما يثبت أن المعاداة للسامية خطيئة مسيحية غربية، وليست خطيئة إسلامية، ويجب أن يكون ذلك حاضرا فى أذهاننا كى لا نخضع لإغراء التعميمات بناء على ذلك الحادث المرعب الذى وقع فى المدينة. بل وحتى فى أثناء حياة محمد، بقيت مجموعات يهودية صغيرة فى المدينة بعد عام ٦٢٧م، وسمح لها بالعيش فى سلام دون أدنى قمع»[١٤]. ولعلنا لسنا بحاجة هنا إلى استعادة ما أسلفناه عن تجربة التعايش الإسلامى/ اليهودى فى ظل الحضارة الإسلامية، فى كل الدول وفى كل العصور، وإن ظلت الحقبة الأندلسية هى الأبرز على هذا الصعيد.

وأما المسيحيون، فكانت علاقة الدولة الإسلامية «الأولى» بهم أفضل كثيرا من اليهود، إذ لم يخف محمد ﷺ عطفه على النصارى، والقرآن مملوء بالشواهد على ذلك فضلاً عما جاء فى سورة الروم حول الحرب الرومية ـ الفارسية، فكان محمد يرى المثال فى شهداء نصارى القرون القديمة وفى شهداء نصارى القرون الأخيرة فى

اليمن «شهداء الأخدود»، وكان يثنى على القسيسين والرهبان الذين قدر فضائلهم فى تخوم الشام، وسر محمداً ما أسفر عنه انتصار الروم من عدم هدم كنائس النصارى وبيعهم التى ﴿يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً﴾ (الحج: ٤٠)، وكان محمد يرى فى أهل الكتاب الحلفاء الذين يؤيدون ما يقول ويؤمنون بالحق الذى يدعو إليه[١٥]».

وقد كان أول احتكاك عملى للدولة الإسلامية بهم عندما اتسعت دائرة حدودها السياسية فشملت نصارى «نجران» كرعايا لهم، حيث كتب لهم رسول الله ﷺ عهدا وتعاقداً دستوريّا قنن فيه مبدأ التعددية الدينية بين رعية الدولة، وكامل المساواة والإنصاف فى حقوق المواطنة وواجباتها، حيث جاء فى هذا العهد ما يلى [١٦]:

«ولنجران وحاشيتها، ولأهل ملتها، ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية فى شرق الأرض وغربها، قريبها وبعيدها، فصيحها وأعجمها، جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم وشاهدهم، وعشيرتهم، وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يُغير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا يحشرون ـ أى لا يكلفون بالقتال ـ ولا يعشرون، أى لا يدفعون العشر الذى يدفعه التجار الأجانب، ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقا فبينهم النّصَف غير ظالمين ولا مظلومين .. وأن أحمى جانبهم، وأذب عنهم وعن كنائسهم وبيعهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن السياح حيث كانوا من جبل أو واد أو مغار أو عمران أو سهل أو رمل، وأن أحرس دينهم وملتهم أين كانوا، من بر أو بحر، شرقا وغربا، بما أحفظ به نفسى وخاصتى وأهل الإسلام من ملتى .. ولا يدخل شىء من بنائهم فى شىء من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين...

ولا خراج ولا جزية إلا على من يكون فى يده ميراث من ميراث الأرض، ممن يجب عليه فيه للسلطان حق، فيؤدى ذلك على ما يؤديه مثله، ولا يجار عليه، ولا يحمل منه إلا قدر طاقته وقوته على عمل الأرض وعمارتها وإقبال ثمرتها، ولا يكلف شططا، ولا يتجاوز به حد أصحاب الخراج من نظرائه..

ولا يكلف أحد من أهل الذمة منهم الخروج مع المسلمين إلى عدوهم، لملاقاة الحروب ومكاشفة الأقران، فإنه ليس على أهل الذمة مباشرة القتال، وإنما أعطوا

الذمة على ألا يُكَلّفوا ذلك، وأن يكون المسلمون ذبابا عنهم، وجوارا من دونهم، ولا يُكرهوا على تجهيز أحد من المسلمين إلى الحرب الذى يلقون فيه عدوهم بقوة وسلاح أو خيل، إلا أن يتبرعوا من تلقاء أنفسهم فيكون من فعل ذلك منهم متبرعًا به، حُمد عليه وعُرف له، وكوفئ به. ولا يُجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرها على الإسلام، ويُخفض لهم جناح الرحمة، ويُكف عنهم أذى المكروه حيث كانوا وأين كانوا من البلاد . . .

ولا يحملوا من النكاح / الزواج شططا لا يريدونه، ولا يُكره أهل البنت على تزويج المسلمين، ولا يُضاروا فى ذلك إن منعوا خاطبًا وأبوا تزويجًا؛ لأن ذلك لا يكون إلا بطيبة قلوبهم، ومسامحة أهوائهم، إن أحبوه ورضوا به. وإذا صارت النصرانية عند المسلم - زوجة - فعليه أن يرضى بنصرانيتها، ويتبع هواها فى الاقتداء برؤسائها، والأخذ بمعالم دينها ولا يمنعها ذلك، فمن خالف ذلك وأكرهها على شىء من أمر دينها فقد خالف عهد الله وعصى ميثاق رسوله، وهو عند الله من الكاذبين . . .

ولهم - إن احتاجوا فى مرمة بيعهم وصوامعهم أو شىء من مصالح أمورهم ودينهم إلى رفد - مساعدة - من المسلمين وتقوية لهم على مرمتها - أن يُرفدوا على ذلك ويُعاونوا، ولا يكون ذلك دينا عليهم، بل تقوية لهم على مصلحة دينهم، ووفاء بعهد رسول الله وموهبة لهم ومنة لله ورسوله عليهم . .

. . لأنى أعطيتهم عهد الله أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وعلى المسلمين ما عليهم، بالعهد الذى استوجبوا الذمام، والذب عن الحرمة، واستوجبوا أن يذب عنهم كل مكروه، حتى يكونوا للمسلمين شركاء فيما لهم وفيما عليهم» . .

وفى المقابل لم يطالبهم رسول الله سوى بواجب واحد هو أن يكونوا لبنة فى الدولة الإسلامية بالمعنى الأمنى والحضارى فيمنحوها ولاءهم، فلا يصبحوا ثغرة فيها ينفذ منها الأعداء. وقد نص ذلك العهد والميثاق الدستورى على هذا الواجب، إذ جاء فيه: «واشترط عليهم أمورًا يجب عليهم فى دينهم التمسك بها والوفاء بما عاهدهم عليه، منها: ألا يكون أحد منهم عينا ولا رقيبا لأحد من أهل الحرب على أحد من المسلمين فى سره وعلانيته، ولا يؤوى منازلهم عدواّ للمسلمين، يريدون به

أخذ الفرصة وانتهاز الوثبة، ولا يُنزلوا أوطانهم ولا ضياعهم ولا فى شىء من مساكن عباداتهم ولا غيرهم من أهل الملة، ولا يُرفدوا ـ يساعدوا ـ أحداً من أهل الحرب على المسلمين بتقوية لهم بسلاح ولا خَيل ولا رجال ولا غيرهم، ولا يصانعوهم. وإن احتيج إلى إخفاء أحد من المسلمين عندهم، وعند منازلهم، ومواطن عباداتهم، أن يؤوهم ويرفدوهم ويواسوهم فيما يعيشون به ما كانوا مجتمعين، وأن يكتموا عليهم، ولا يظهروا العدو على عوراتهم، ولا يخلوا شيئًا من الواجب عليهم . . ».

وكان عهد بيت المقدس الذى كتبه الخليفة عمر بن الخطاب لأهل إيليا هو أشهر العهود فى صدر الإسلام، وفيه يقول الخليفة عمر: «إنه أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، وإنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقض منها ولا من صلبانهم ولا من شىء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن وأن يخرجوا منها الروم واللسوت، ومن خرج منهم فهو آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام معهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية . . ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بينه وبين صلبهم فإنهم أمنوا على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم»(١٧). وعندما زارهم عمر، رفض الصلاة فى كنيسة القيامة، ثم قال للبطريرك: أرنى موضعًا أبنى فيه مسجداً. فاختار البطريرك مكان الصخرة؛ لأن الله ـ كما يحكى ـ كلم يعقوب عليها!! وكان بالمكان ردم كثير فشرع «عمر» فى إزالته وتناوله بيده يرفعه فى ثوبه. واقتدى به المسلمون كافة، فزالت الأنقاض المتخلفة وأمكن بناء المسجد. ذاك صنيع الخليفة الراشد «عمر»، والمسلمون فى أوج قوتهم. والإمبراطور «هرقل» يلم فلول جيشه المدحور قافلاً إلى القسطنطينية بعدما لفظ الاستعمار الرومانى أنفاسه الأخيرة فى هذه الساحة الرحبة(١٨).

وفى هذا السياق التاريخى المفعم بروح التسامح، ازدهرت الأديرة فى العراق والشام ومصر ازدهارا عظيما؛ ففى العراق يقال إنها بلغت فى بغداد وضواحيها خمسة عشر ديرا، ومن أهمها دير قنى كان شرقى بغداد، ويقول الشابشتى فى وصفه

بكتابه الديارات: «دير حسن نزه عامر، فيه مائة صومعة لرهبانه والمتبتلين فيه، لكل راهب صومعة، وهم يبتاعون الصوامع بينهم من ٥٠ ديناراً إلى ألف. وحول كل صومعة بستان فيه من جميع الثمار والنخل والزيتون، وتباع غلته من خمسين دينارا إلى مائتين. وعلى الدير سور عظيم يحيط به، وفى وسطه قناة جارية، وعيده الذى يجتمع الناس إليه عيد الصليب». أما مصر فكانت مليئة بالأديرة، وكان من أهمها دير أنطانيوس شرقى إطفيح من الوجه القبلى، وله أوقاف وأملاك متعددة - كما فى تاريخ أبى صالح الأرمنى - وعليه حصن يدور به، وداخله بستان كبير، وفيه نخيل مثمر وأشجار تفاح وكمثرى ورمان وغير ذلك، وأرضه مزروعة بالبقول، وله ثلاث عيون ماؤها يجرى دائما ويسقى منها البستان، وفيه فدان وسدس خاصان بالكروم أو العنب، وفيه ألف نخلة، وبه قصر كبير، وصوامع للرهبان مطلة على البستان»(١٩).

وربما حدث فى بعض الأحيان ولو القليلة أن يتولى على بلد وال متعصب فيهدم كنيسة أو يهدمها مشاغبون، ولكن كانت الدولة تسارع إلى بنائها أخذا بعهد عمر بن الخطاب وميثاقه لأهل إيليا الذى حرم فيه على المسلمين هدم كنائس النصارى أو انتقاص شيء منها أو من حيزها. ويروى أن على بن سليمان والى مصر للرشيد بين سنتى ١٦٩ و١٧١ للهجرة أمر بهدم بعض الكنائس المحدثة بمصر، فاشتكاه القبط إلى الرشيد، فعزله. وخلفه على مصر وال جديد، أذن للقبط فى بناء الكنائس التى هدمها على بن سليمان الوالى قبله بمشورة فقيهى مصر الكبيرين: الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة. إذ قالا: إن تلك الكنائس من عمارة مصر، واحتجّا بأن جميع الكنائس بمصر إنما بنيت فى الإسلام زمن الصحابة والتابعين (٢٠).

ولعل حادثة وقعت تكشف لنا كيف كان الإسلام أكثر تسامحا فى أحيان كثيرة مع الأديان الأخرى، أكثر من تسامح طوائفها المختلفة مع بعضها البعض. فقد حدث - مثلا - «أن الكنيسة الملكانية الرسمية فى بيزنطة كانت تعادى عداء شديدا رهبان الكنيسة اليعقوبية فى مصر، حتى اضطرتهم فى عهد الإمبراطور نقفور إلى مبارحة أنطاكية واصفين بطارقتها بأنهم أضل من فرعون وأشد كفرا بالله من بختنصر. ولما أعادت بيزنطة فتح مدينة ملطية فى ديار الشام الشرقية وكانت كنيستها يعقوبية أخذوا

البطريرك وستة من كبار أساقفتها إلى القسطنطينية، وسجنوهم بها، ثم نفوا البطريرك إلى بلغاريا ومات على حدودها كما مات أحد الأساقفة، ورجموا زميلا له بالحجارة أمام باب قصر الإمبراطور، واضطر الباقون إلى إعلان كفرهم بالمذهب اليعقوبى واعتناقهم للمذهب الملكانى فرارا من الموت، وأعيد تعميدهم. ولما عرف الخليفة المأمون ما بين المذاهب المسيحية النسطورية والملكانية واليعقوبية من خصومات ومشاجرات عزم على أن يصدر لهم كتابا يضمن لكل فريق منهم حرية الاعتقاد وحرية تدبير كنائسهم بحيث يكون لكل فريق مسيحى مهما قل عدده حتى لو لم يتجاوز عشر أنفس أن يختار له بطريركا خاصا به، وتعترف الفرق النصرانية الأخرى بصنيعه. غير أن أصحاب الكنائس النصرانية المذكورة آنفا لم يرتضوا منه أن يؤلف هذا الكتاب وينشره فى الدولة مخافة أن تتعدد الفرق المسيحية تعددا كبيرا، فعدل عن تأليفه تلبية لرغبتهم (٢١).

وهنا يمكن تخمين الهيكل الحقيقى - كما هو مرسوم - بأن أهل الكتاب من اليهود والنصارى معا قد عاشوا فى طمأنينة تحت حماية الإسلام كمبدأ عام، وإن حدثت بعض الاستثناءات بسبب المزاج العام لحكام الولايات، والذين ربما كانوا أقل صلاحا أو تقوى، وكان تعسفهم مع أهل الكتاب جزءاً من فسادهم العام، وعدم مبالاتهم بالرعية. والأهم من ذلك أن مثل تلك السلوكيات المتعصبة غالبا ما كانت مستنكرة بين المسلمين، ومدانة من الخلفاء وأولى الأمر، كما كانت قابلة للمراجعة والإصلاح كما هو الشأن فى أكثر المجتمعات تمدينا اليوم، فلا يوجد ذلك المجتمع الملائكى الذى لا تقع فيه أخطاء، وإنما هناك فقط مجتمعات متسامحة، لا يصدر الخطأ فيها عن مبدأ عام أو نظرية أو عقيدة يغلفها التعصب، ثم تكون هناك آليات لمراجعة الخطأ والتحقق منه، وأخيرا تكون هناك الرغبة فى إصلاحه، وهو المنوال الذى طالما تكرر مع الأقليات فى الدولة الإسلامية، فنعم كان هناك حكام فاسدون أحيانا، متعصبون أحيانا أخرى، وربما كانوا متعصبين لأنهم فاسدون، ولكنهم كانوا يعلمون بخطأ مسلكهم، وربما ندموا عليه، أو تحملوا العقاب عنه، أو نجحوا أحيانا فى الإفلات به، ولكنهم لم يدعوا أبدا أن الإسلام هو دافعهم إلى التعصب أو احتقار الآخرين، ولم تكن لديهم الشجاعة إلى المفاخرة باستعلائهم على الآخرين فى القرن السابع وما

بعده، كما أعلن النازيون صراحة «ألمانيا فوق الجميع»، فى الثلث الثانى للقرن العشرين.

وربما وجدت بعض القيود أو المحاذير على أهل الكتاب، ذات طبيعة اجتماعية ونفسية أكثر منها دينية. فالسيد هيربرت بوسه مثلا وهو من نقاد الكتاب المقدس ـ والمفكرين الموضوعيين ـ يقول بأن غير المسلمين كانوا مضطرين إلى مراعاة شعور المسلمين؛ ولذا: «فما كان مستنكرا من أسس العقيدة المسيحية كان من الضرورى إخفاؤه ويسمح بعمله فقط بدون إعلان؛ لذلك صار محرما الضرب بصوت عال على الناقوس الخشب للصلاة، وبدلا منه استخدم الجرس للنداء على الصلاة، ولا يسمح بظهور الصليب واضحا لأنه بالنسبة للمسلمين غير طاهر ويجب إبعاده عن المسلمين. ولضمان منع الاتصال يجب أن يميز أهل الكتاب بملابس خاصة تميزهم بحزام «زنار» أو يرمز لهم بقطعة ذات ألوان متعددة. ولا يسمح لليهودى أو النصرانى بالزواج من مسلمة «فقط يسمح بالعكس» وإذا دخل يهودى أو نصرانى فى الإسلام، فمن الضرورى أن يباع إلى مسلم. وتجب مراعاة الفصل عند الموت فلا يسمح بوجود مقابر اليهود والنصارى بالقرب من مقابر المسلمين»(٢٢).

غير أن ما يقول السيد بوسه ـ وهو نموذج مشابه لأقوال مفكرين مسيحيين، ومؤرخى أديان، ومستشرقين كثر ـ يمكن مناقشته على أكثر من مستوى تفهما، أو تفسيرا، أو تفنيدا.

فأولا: يمكن تفهم المنطق العام لما ذهب إليه بوسه، عندما يذكر تلك المثالب جميعا ـ وهو أمر يحسب له ـ كاستثناءات على القاعدة العامة وهى تسامح الإسلام إذ يصرح: «لم تعرف الدولة الزرادشتية ولا الدولة النصرانية قوانين دستورية مضمونة تتعلق بالأقليات الدينية كما عرف الإسلام، وهذه الحقوق معروفة فى «القرآن الكريم». ففى الدولة الزرادشتية والدولة النصرانية أمكن تحسين وضع اليهود بعد وصول العرب. ويشبه ذلك أيضا ما حدث فى إسبانيا. ففى الحين الذى اضطهد فيه القوط الغربيون اليهود بقسوة، ولم ينته مؤتمر كنسى واحد بدون فرض إجراءات قهرية لتعقبهم، جاء العرب كمُخَلِّصين حقيقيين، وتطور تعاون مزدهر ومتعدد لأول حضارة مثالية يتعاون فيها العرب واليهود»(٢٣). وهنا بدا الرجل نزيها تماما.

وثانيًا: يمكن تفسير الكثير مما ذكره بكونه لا ينضوى تحت باب التعصب كنقيض للتسامح، بل هو أقرب لفكرة مراعاة «الذوق العام»، وهى فكرة كانت مرعية فى الأمس، ولا تزال حتى اليوم فى كل المجتمعات الإسلامية أو غيرها. ذلك أن غير المسلم اليوم قد يراعى شعور المسلم الصائم مثلا، فلا يأكل أمامه، حتى لو كان الاثنان يعيشان فى قلب مجتمع غربى مسيحى أكثر قوة وتقدما عن أغلب المجتمعات الإسلامية، ولا يرجع هذا إلا لدماثة خلق ورهافة شعور المسيحى، وليس لضرورات القوة أو فروض القانون، فما بالك والزمن يرجع قرونا إلى الوراء، والمجتمع إسلامى، وقوانين المجتمعات التقليدية لم تتأصل فيها رهافة الشعور بالحق الفردى أو الحرية الفردية المطلقة. لا شك هنا فى أن مراعاة أصحاب دين الأغلبية، وعدم استفزازهم يبدو أمرا أكثر طبيعية، وخصوصا فى الأمور الشكلية، وطالما كان مبدأ حرية العقيدة وممارستها فى أماكنها مكفولاً كقاعدة عامة راسخة. ويحضرنى هنا مثل معكوس، فالمرأة المسلمة فى العديد من المجتمعات الغربية المتمدينة والديمقراطية لا تزال حتى اليوم مضطرة إلى التخلى عن حجابها فى المدرسة أو الشركة أو الشارع، كنوع من التوافق مع الذوق العام السائد فى هذه الأماكن، وفى بعض الأحيان لا يترك هذا التوافق مع الذوق العام إلى رهافة الشعور، بل يخضع لقوة القانون، رغم أن للحجاب فى الإسلام أهمية شرعية لا يمكن إغفالها.

هذا الفهم / التفسير ينطبق على كثير مما ذكره السيد بوسه، كالضرب بصوت عال على الناقوس الخشب للصلاة، ووضع الصليب واضحا على الصدر، وقضية الفصل بين مقابر اليهود والنصارى والمسلمين، ولعل الأخيرة تقليد مرعىّ بقوة حتى الآن ليس فقط بين الأديان، بل وأيضا بين الدول التى تحرص ـ حتى وهى فى حالة حرب ـ على استعادة شهدائها ودفنهم فى أراضيها لما فى ذلك من تأثير معنوى على أهاليهم، ومن تعبير سياسىّ عن اعتزاز أوطانهم بتضحياتهم ومن ثم بجثامينهم أو حتى رفاتهم، كما أن النصب الذى يقام لـ «الجندى المجهول» صار أشبه بشعيرة وطنية فى معظم الدول المتحضرة، تقديراً وعرفانا لكل جندى دافع عن وطنه ثم فقد فلم يُعرف له جثمان أو رفات.

وأما مسألة عدم السماح لليهودى أو النصرانى بالزواج من مسلمة، بينما يسمح بالعكس، فهى مسألة تشريعية أقرها القرآن صراحة، لدواع كثيرة أهمها ـ فى

تصورنا ـ دافع عقيدى؛ ذلك أن الإسلام يعترف صراحة باليهودية والمسيحية، ومن ثم يفرض على الرجل المسلم أن يرعى إيمان زوجته الكتابية وأن يساعدها على أداء واجبات دينها المخالف، بل ويعتبر ذلك من مقتضيات طاعة الله، أما العكس فهو غير صحيح، فاليهودى والمسيحى غالبا ما لا يعترفان بالإسلام، ومن ثم لا يجدان أن رعاية حق الزوجة فى العبادة ومساعدتها على ارتياد أماكنها واجبا دينيا مفروضا عليهما، وعلى أفضل الأحوال قد يصدر عنهما ما يشبه هذا السلوك بدافع المودة أو الحب أو التسامح، وهذه جميعها مجرد مشاعر لا يضمن الإسلام دوام وجودها أو استمرارها، ومن ثم فلا يستطيع أن يبنى عليها أحكامه الراسخة.

وثالثا: وأخيرا ثمة تفنيد واجب لقضيتين أساسيتين، **الأولى:** نكتفى إزاءها بإبداء «تحفظ تاريخى»، والخاصة بارتداء أهل الكتاب ملابس خاصة تميزهم مثل الحزام أو «الزنار». ودواعى تحفظنا أن هذا السلوك كان سلوكا رومانيًا ضد اليهود فى العصر الكلاسيكى. وأنه كذلك كان سلوكا مسيحيًا ضد اليهود أغلب فترات العصور الوسطى التى طالما شهدت اضطهاداً واسعًا لليهود كان منه التمييز فى الملبس خشية الاختلاط. وفى المقابل لم يبلغنا أية إشارات عن هذا السلوك من المسلمين ضد اليهود أو النصارى، ولم نواجه مثل هذا الاتهام سوى عند السيد بوسه، كما أن ما يحكى بدرجة وثوقية عالية عن التعايش الثقافى بين المسلمين واليهود والمسيحيين ـ خصوصا فى الأندلس، حتى من بوسه نفسه ـ لا يسمح بمجرد تصور ذلك، ما يجعل احتمالات صدقية هذا الاتهام إما معدومة، أو على سبيل الاستثناء النادر الذى لا يمكن اعتباره سوى فلتة تاريخية. ولعل مبعثًا آخر لتحفظنا هو خشيتنا أن يكون ثمة إسقاط نفسى قد حدث على الإسلام من المسيحية التى مارست هذا السلوك فعلا. غير أننا ـ لمقتضيات النزاهة العلمية ـ نكتفى بالتحفظ، ولا نذهب إلى حد التكذيب المطلق الذى نذهب إليه فى القضية الثانية والخطيرة التى قال بها بوسه وتتعلق بضرورة بيع اليهودى أو النصرانى الذى يدخل فى الإسلام إلى شخص مسلم، فهى قضية كاذبة بإطلاق، لا يوجد أدنى احتمال لصدقها، أو إمكانية لقبولها، إذ تتعارض مع روح الإسلام «العالمية»، ومع النص القرآنى، ومع التجربة التاريخية، المؤكدة على مبدأ المساواة فى الإسلام، كأصل للحرية الدينية مع غير المسلمين.

وكتتمة للحرية الدينية التى كانت مكفولة لأهل الذمة، لم يكونوا يتقاضون أمام محاكم الدولة التى تصدر فى أحكامها عن الشريعة الإسلامية، بل أمام محاكمهم الملية الخاصة بهم كنسية أو غير كنسية، وكان رؤساء تلك المحاكم الملية يقومون فيها مقام كبار القضاة فى محاكم الدولة. وكانوا ـ غالبا ـ لا يعاقبون إلا عقوبات روحية مثل عزل القس والأساقفة عن مناصبهم، أو منع العلمانيين من حضور الكنيسة، أو دفع غرامة مالية، أو الحرمان من رسوم المباركة الدينية، أو من الدفن على الطريقة النصرانية. ويذكر الرحالة بتاحيا فى القرن السادس الهجرى أن رؤساء اليهود فى الموصل هم الذين يعاقبون مرءوسيهم، أى أنه كانت لهم محاكم خاصة بهم يتولاها رأس الجالوت كما أسلفنا أو كبار أحبارهم فى البلدان الإسلامية المختلفة. وكانت الأندلس ـ مثل هذه البلدان ـ للنصارى بها محاكم كنسية تنظر فى خصوماتهم وتحكم فيها [٢٤]. وبذلك أصبح الذميون جماعات يدين أفراد كل جماعة بدين واحد، لهم استقلال ذاتى داخلى، ويتبعون رئيسهم الدينى «البطريرك أو الحاخام» فى مقابل جزية يدفعونها عن كل فرد منهم إلى الوالى المسلم لقطرهم.

ولا تقلل هذه الجزية المفروضة على أهل الكتاب من مبدأ الحرية الدينية؛ لأن الجزية ليست عوضًا عن البقاء على دين مخالف ولا يمكن أن تكون كذلك، إنما قصد بأداء الجزية معنى الولاء للرسول وللمؤمنين، أى دليل التسليم لهم وعدم إعلان الحرب عليهم، أو هى ـ فى معنى آخر، وبالنسبة للقادر من أهل الكتاب على حمل السلاح ـ بديل عن إسهامه فى الحرب، مما يجعلها أقرب إلى نظام البدل النقدى الذى كان يعفى من الجندية لقاء دفعه. فالجيش فى ذلك الوقت كان جيشًا من المسلمين يذود عن الدين ويحمى أهل الكتاب الذين كانوا فى ذمة الإسلام، ولم يكن من الممكن أن يلتحق القادرون منهم على الحرب بجيش المسلمين، ومن ثم فإن الجزية لها معنى البدل عن الجهاد ومعنى الولاء لحكم النبى والمؤمنين. [٢٥]. ولأن مقدار الجزية كان معقولا، ويقل غالبا عما كانوا يدفعونه إلى الحكام السابقين، فى مقابل حماية فعالة لهم، فيمكن القول بأن أهل الذمة قد عاشوا تاريخا حافلا بالتسامح الدينى فى ظل الإسلام. وهو ما يعترف به برنارد لويس نفسه قائلا: «لقد وقعت حالات اضطهاد عارضة، ولكنها كانت نادرة، وعادة ما كانت قصيرة الأجل، وتعزى إلى ظروف محلية وخاصة. وكانت الحكومات الإسلامية على

استعداد ـ فى حدود معينة ووفقًا لقيود معينة ـ للسماح بممارسة أديان التوحيد المنزلة الأخرى، وإن لم تسمح بنشرها . . ولم يكن يستثنى من مظلة التسامح إلا من يكفر كفرانًا مطلقًا ـ كأن يكون لا أدريًا أو ملحدًا ـ ولكن هذا الاستثناء نفسه كان مطبقًا فى التسامح مع الصور المنحرفة للإسلام». ويضيف لويس: «إذا كان التاريخ الإسلامى يخلو من مظاهر التحرير والقبول والاستيعاب الغربية «المعاصرة» للمؤمنين بعقائد أخرى، ولغير المؤمنين على الإطلاق، فإنه يخلو كذلك من شنائع طرد الأسبان لليهود والمسلمين، ومحاكم التفتيش، ومحاكمة المتهمين بالهرطقة وإعدامهم حرقًا، ومن الحروب الدينية»[٢٦]. ولعل ذلك هو ما فطن إليه المستشرق الإنجليزى سير. توماس أرنولد حينما قال: «إن غير المسلمين قد نعموا ـ بوجه الإجمال، فى ظل الحكم الإسلامى ـ بدرجة من التسامح لا نجد لها معادلاً فى أوروبا قبل الأزمنة الحديثة»[٢٧].

ثانيا: الاستيعاب السياسى للآخر الدينى

على الصعيد السياسى نظر الإسلام إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم، وعباداتهم وأحوالهم الخاصة. ومن ثم بقى «الآخر الدينى» جزءًا أصيلاً من «الذات السياسية»، بل إن الإسلام قد ترك هذا «الآخر» أحيانا ليدير دولاب «الدولة» ودواوينها.

وفى هذا الإطار اشتهر معاوية مؤسس الدولة الأموية بأنه اتخذ سرجون النصرانى مستشاره المالى، وكان يوحنا الدمشقى يلى الشئون المالية لابنه يزيد ولغير خليفة أموى. ولا نصل إلى القرن الثالث الهجرى/ التاسع الميلادى حتى نجدهم يتكاثرون فى أعمال الدواوين ببغداد، واتخذ محمد بن عبد الله بن طاهر محافظ بغداد قهرمانا نصرانيًا أمينا له ووكيلا خاصًا بتدبير دخله وخرجه من الأموال. وحتى أواخر القرن الثالث الهجرى، كان عدد الكُتَّاب من أهل الذمة فى الدواوين لا يزال غالبا على كُتَّاب المسلمين. واتسعت الدولة البويهية فى بغداد وإيران فى استخدام أهل الذمة فى الكتابة بالدواوين وأعمال الدولة، وكان لعماد الدولة البويهى كاتب نصرانى يلى

شئون الدولة، واستخلف عز الدولة البويهى على بغداد حين خرج عنها إلى البصرة صاعد بن ثابت النصرانى، واتخذ بعده ابن عمه عضد الدولة كبير الحكام البويهيين فى بغداد وإيران وزيرا نصرانيّا هو نصر بن هارون، ويقول مسكويه فى تاريخه إنه عنى بعمارة الأديرة والكنائس، واستأذن عضد الدولة فى إطلاق المال للفقراء من النصارى، فأذن له[٢٨] .

وأما فى مصر فقد اتخذ خمارويه (٢٧٠ ـ ٢٨٢هـ) وزيراً قبطيّا تولى شئون الدولة الإدارية والمالية . . وأكثرت الدولة الفاطمية من استخدام أهل الذمة، وعظم نفوذ اليهود فى عهد خليفتهم الأول بمصر «المعز لدين الله» إذ اتخذ يعقوب ابن كلس ـ الذى كان يهوديّا فأسلم ـ وزيرا له يُصَرِّف أمور الدولة، وصار يتحيز إلى إخوانه اليهود فى دينه السابق، وكان لا ينفذ شىء فى بلاط المعز الفاطمى إلا بمعونته ومعونة اليهود. وولى ابنه العزيز بعده وتزوج سيدة من القبط، فعظم شأنهم فى بلاطه وخاصة حين ولى منهم عيسى بن نسطورس وزيرا له، وولى نائبا عنه فى دمشق منشا اليهودى، فعظم شأن اليهود هناك، وظلا فى عملهما ثلاث سنوات. وخلفه ابنه الحاكم بأمر الله الفاطمى، وكان فى الفترة الأولى من حكمه يتخذ أطباءه وكُتابه إلا نفرا قليلا من النصارى واستوزر منصور بن سعدون النصرانى. وولى الوزارة للمستنصر الفاطمى لمدة ثلاث سنوات صدقة بن يوسف الفلاحى، وكان يهوديا فأسلم، وكان يدبر الدولة معه أبو سعد التسترى اليهودى[٢٩] .

وبفضل التسامح الإسلامى فتحت أبواب الأندلس على مصاريعها لليهود، فاتخذوها ـ طوال ثمانية قرون ـ ملجأ وحصنا يحتمون به من اضطهاد الغرب لهم فى كل مكان : «واستطاع أحدهم، وهو «حسداى بن شروط» أن يصبح وزيرا سنة ٣٣٤هـ/ ٩١٦م لعبد الرحمن الناصر أهم حكام الأندلس الأمويين. ولما جلا العرب عن الأندلس بعد سقوط غرناطة سنة ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م أخذ الإسبان يضطهدون اليهود اضطهادا شديدا إذ لم يعد هناك عرب مسلمون يحمونهم، وازداد الاضطهاد شدة فى عهد فيليب الثالث ملك إسبانيا، فإلى أين يذهبون ؟ لم يجدوا لهم ملجأ سوى ديار الإسلام فى المغرب الأقصى، فنزحت إليه جموعهم، وتغلغلوا فى مدنه، وعاشوا بها فى تسامح عظيم قرونا طوالا أثروا فيها وتمولوا مالا كثيرا». كما نجد

حاكم الأندلس الأموى محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ ـ ٢٧٣هـ) يفسح للإسبان المستعربين فى مناصب الدولة، ويعين «قومس بن أنتنيان» متولى جمع الضرائب من أهل الذمة كاتبا له يدير شئون الدولة، واستعفاه من العمل يوم الأحد، فأعفاه وأعفى جميع الموظفين، حتى يستطيع المسيحيون منهم الصلاة فى هذا اليوم بكنائسهم (٣٠).

وفى الدولة العثمانية انتظم وضع اليهود والنصارى فى نظام الملة بقواعده المألوفة. واستقر العديد من اليهود المطرودين من إسبانيا عام ١٤٩٢ فى نطاق السيادة العثمانية، وشكلوا دائما مجموعة دينية عرقية منغلقة باستمرار، وكانت لهجتهم لغة اللادينو المنحدرة من الرومانية. وأما النصارى فكانت أعدادهم كبيرة للغاية، وخصوصا فى أعقاب الفتوحات العثمانية فى الأناضول (٣١). وبناءً على هذا يكون واضحا تماما وضع أهل الذمة، فى التاريخ الطويل للإسلام، فقد عاشوا فى أحوال هادئة. ولعبوا دورا مهما فى الحياة السياسية والاقتصادية سواء كانوا علماءً أو أطباءً أو تجارا أو أصحاب أموال، وارتقى بعضهم إلى أرفع وأسمى الوظائف فى الدولة، وكان هذا موضع نقاش عند المسلمين المتزمتين. حتى وجدنا مستشرقا ألمانيا حجة هو «آدم ميتز» يشهد مثل هذه الشهادة: «لقد كان النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام!» (٣٢).

وبالطبع لم يكن الأمر دائما مثاليّا على هذا النحو، بل كان طبيعيّا أن يحدث ثارات بين حين وآخر، من بعض المسلمين ضد أهل الكتاب، وربما كان ذلك مجرد حساسية من بعض المسلمين الذين كانت أرواحهم ـ أحيانا ـ أضعف من تحمل درجة التسامح العليا فى القرآن الكريم، أو كنتيجة لأخطاء وقعت من بعض أهل الكتاب بدافع من تعاليهم مثلا أو فسادهم الشخصى، أو محاباتهم لأهل دينهم على نحو استفز مشاعر المسلمين، مثلا: «أن المسلمين قد شكوا من تسلط أهل الكتاب على أموالهم إلى الخليفة العباسى المتوكل سنة ٢٣٥ للهجرة، فأمر ـ كما فى كتاب الولاة للكندى ـ بألا يستعان بأهل الذمة فى الدواوين وأعمال السلطان التى تجرى أحكامهم فيها على المسلمين، غير أن هذا الأمر سرعان ما أخذ يخفف مع نهاية عهده، إذ نجده هو نفسه يجعل النفقة فى سنة ٢٤٥ على بناء قصره الجعفرى بيد دليل بن يعقوب النصرانى. وعاد استخدام أهل الذمة بعده فى الدواوين. ثم أمر الخليفة

المقتدر (٢٩٥ ـ ٣٢٠هـ) فى السنة الثانية لخلافته بما أمر به المتوكل قبله من إبعاد أهل الذمة عن الخدمة فى الدواوين، وألا يستخدم أحد من اليهود والنصارى إلا فى الطب والصّيرفة فى النقود، ولكن ـ أيضا ـ سرعان ما خفف هذا الأمر، إذ نجد وزيره ابن الفرات يتخذ أربعة من الكتَّاب النصارى فى دواوينه، وكان يدعوهم كل يوم إلى الطعام معه»[٣٣].

ويعترف سير مونتجمرى وات بأن وضع أهل الذمة فى العموم كان جيدا ولم يكن بالوضع السيئ، لأن الدولة الإسلامية كانت تعتبر أمر حمايتهم حماية فعالة واجبًا من أقدس واجباتها. إلا أنه يتحفظ على بعض أوضاعهم قائلا: «وإن حرموا من أمور معينة. إذ لم يسمح لهم بالانخراط فى سلك الجند، أو الزواج من مسلمات، كما كانت مناصب الدولة العليا عادة فى غير متناولهم. ما قد يشعر الذمى إزاء هذا الحرمان بأنه مواطن من الدرجة الثانية، ويبدو أن هذا الشعور كان السبب الرئيس فى ذلك الإقبال المنتظم عبر القرون من جانب المسيحيين على اعتناق الإسلام»[٣٤].

غير أن تحفظات السيد وات تبدو مغالية فى هذا السياق؛ لأن الموقف الإسلامى من هذه القضايا الثلاث يبدو منطقيّا تماما. أما قضية الزواج من مسلمات فقد تحدثنا عنها لتونا فى الجزء الخاص بالتسامح الدينى، وأما قضية الخدمة فى الجيش فنراها طبيعية وخصوصا فى بيئة تاريخية كان للعقيدة الدينية الولاء الأكبر، ولم تكن رابطة «الوطنية» الحديثة قد تعمقت فيها بما يكفى لأن تضمن الولاء الكامل للجماعة السياسية من قبل الأقلية المخالفة للأغلبية أو للحكام فى الدين، فالموقف الإسلامى هنا كان نابعا من حاجة عملية وليس من تصورات عنصرية، بدليل أنه قد تغير بعد ذلك، حينما تعمقت رابطة الوطنية فى المجتمعات الإسلامية، فسمحت للمخالفين فى الدين من أبناء الوطن بأن يكونوا جنودا، بل وقادة، وفى مصر الحديثة كان الأقباط حاضرين بقوة فى نضالات الحركة الوطنية من أجل التحرر من ربقة الاحتلال البريطانى، كما كانوا حاضرين بنسبة تمثيلهم العادية ضباطا وجنودا فى أقسى الحروب، وأبرز انتصارات مصر والعرب المعاصرة وهى حرب أكتوبر عام ١٩٧٣م. فيما يمكن أن نعده امتدادا لتقليد مصرى أيوبى عريق، حينما حارب عيسى العوام المسيحى العربى فى جيش صلاح الدين، بل كان قائدا من قواده الكبار ضد الأوروبيين الغرباء الذين يدينون بديانته.

وأما فيما يخص مناصب الدولة العليا، فإن بعض أهل الكتاب وصل إلى مرتبة الوزارة، مثل اليهودى «حسداى بن شروط» وزير عبد الرحمن الناصر فى الأندلس ٩١٦م، وهى المرتبة التى لا يعلوها سوى الخلافة. وحتى لو اعتبرنا ذلك استثناءً، فإن القضية تظل هى الأخرى، ليس فقط طبيعية، بل وأيضًا ديمقراطية حتى بمعيار اليوم، إذ ليس متصوراً أن يصل إلى مرتبة الحكم أو القيادة العسكرية العليا أناس مخالفون فى العقيدة، أو حتى فى المذهب، لعقيدة أو مذهب الأغلبية فى المجتمعات التى يعيشون فيها. فحتى فى حال إجراء انتخابات حرة نزيهة بمعيار الديمقراطية الليبرالية، يكون متصوراً انحياز الأغلبية لممثلى عقيدتها أو مذهبها. ولعل هذا هو ما يفسر كيف أن مجتمعًا ديمقراطيًّا بعراقة المجتمع والدولة الأمريكيين، لم يشهد طيلة قرنين وثلث القرن لا نقول زعيمًا مسلمًا، أو يهوديًا رغم حضور الديانتين فى المجتمع الأمريكى، بل نقول زعيمًا كاثوليكيًّا، اللهم سوى جون كيندى الذى يظل استثناء فى التجربة الأمريكية الطويلة، وقد حدث ذلك فى ذروة المد العلمانى، وفى قلب ثورة الحقوق المدنية، وبجاذبية طاغية منه لا تتكرر كثيراً، والأهم من ذلك أنه استثناء تم قمعه سريعًا باغتيال الرجل بعد فترة حكم لم تزد على سنوات ثلاث بين ١٩٦٠، ١٩٦٣م.

وفى هذا السياق يحصى الباحث النصرانى اللبنانى المعاصر جورج قرم - أسباب التوتر بين المسلمين وأهل الذمة بعوامل ثلاث تبدو منطقية، اثنان منها لعبا دورهما فى المرحلة التاريخية السابقة على العصر الحديث، وقد أشرنا إليهما ولو عرضيا[٣٥]:

العامل الأول: هو مزاج الخلفاء الشخصى، فأخطر اضطهادين تعرض لهما الذميون وقعا فى عهد المتوكل [٨٢١ - ٨٦١م] الخليفة الميال بطبعه إلى التعصب والقسوة. وفى عهد الخليفة الحاكم بأمر الله [٩٨٥ - ١٠٢١م] الذى غالى فى التصرف معهم بشدة.

العامل الثانى: هو تردى الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية لسواد المسلمين، والظلم الذى يمارسه بعض الذميين المعتلين لمناصب إدارية عالية، فلا يعسر أن ندرك صلتهما المباشرة بالاضطهادات التى وقعت فى عدد من الأمصار.

وربما فرضت بعض القيود على أهل الذمة فى العصور اللاحقة من تاريخ الدولة العثمانية على نحو قلل من روح المساواة - كما يذهب برنارد لويس - الذى يرى أن:

«إلغاء النظام العثمانى المسمى «دو شرمه» والذى كان يسمح بتجنيد صبيان المسيحيين فى الإنكشارية، أغلق الباب الرئيسى أمامهم للصعود فى السلم الاجتماعى، كما أدت نشأة الفئات المتميزة والمغلقة على نفسها مثل كبراء أهل المدن وأعيان الريف والعلماء إلى الحد من عدد الفرص المتاحة أمام من يريد الصعود فى ذلك السلم» . . ورغم احتمال ذلك فإن لويس نفسه يعترف فى السياق ذاته . . «ومع ذلك، فمن الأرجح أن الفقير ذا الأصول المتواضعة ـ حتى فى بداية القرن التاسع عشر ـ كان يتمتع فى ديار الإسلام بفرص لاكتساب الثروة والوصول إلى السلطة وتحقيق الكرامة تفوق الفرص المتاحة لنظيره فى دول أوروپا المسيحية، بما فيها فرنسا بعد قيام الثورة»[٣٦] .

وربما نما نوع من التعصب فى الحقبة الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، ولكن ذلك لم يكن بسبب روح الإسلام التى صاغت الوضع التاريخى لأهل الذمة، وإنما بسبب تراجع الحضارة الإسلامية وضعف شوكة الحكام المسلمين، وزيادة التدخل الأجنبى، وخاصة الأوروپى، وهذا هو **العامل الثالث** المستحدث فى تفسير د. جورج قرم لأسباب التوتر بين المسلمين، والأقليات الدينية داخل الحضارة الإسلامية: «إذ بالقدر نفسه الذى تراجع به سلطان العثمانيين مطلع العصر الحديث، طمح النصارى فى المجتمعات الإسلامية لرعاية الدول الأوروپية، بينما قام الحكام الأجانب بإغراء واستدراج الأقليات الدينية غير المسلمة إلى التعاون معهم ضد الأغلبية المسلمة. فالإنجليز مثلاً، لم يحجموا عن استخدام الأقلية القبطية فى مصر فى أغلب الأحيان ليحكموا الشعب ويستنزفوه بالضرائب. وهذه ظاهرة ملاحظة فى سوريا أيضًا، حيث أظهرت أبحاث «جب» و«بولياك» كيف أن هيمنة أبناء الأقليات فى المجال الاقتصادى أدت إلى إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين فى دمشق سنة ١٨٦٠م، وبين الموارنة والدروز فى جبال لبنان سنة ١٨٤٠م وسنة ١٨٦٠م. ونهاية الحملات الصليبية قد أعقبتها، فى أماكن عديدة، أعمال ثأر وانتقام ضد الأقليات المسيحية ـ ولاسيما الأرمنية ـ التى تعاونت مع الغازى[٣٧] .

وأغلب الظن لدينا أن فترة التعصب العثمانى ضد أهل الذمة كانت قصيرة، وربما بدأت مع شعور الدولة القوية المهيمنة بالضعف والتآكل الداخلى بعد فشلها فى

حصار فيينا الثانى عام ١٦٨٣م، واضطراد الهجوم الروسى على أطرافها، وزيادة التطور الأوروبى، مع نمو القوة العسكرية الغربية من حولها، واستمرت حتى عصر الإصلاحات أو التنظيمات ووضع أول دستور عام ١٨٣٩م، وهو التاريخ الذى بدأت فيه الهوية العثمانية تأخذ طابعًا وطنيًا / قوميًا وليس دينيًا. ناهيك عن فترة الاضطراب الشامل السابقة والمصاحبة للحرب العالمية الأولى، وانحلال الخلافة العثمانية تمامًا، حينما بدأ التعصب واضحًا ضد الجميع، ولكنه لم يكن تعصب الدين/ الإسلام/ العثمانى، ولكنه فى هذا المرة كان تعصبًا قوميًا ضد كل الأقليات غير الطورانية بغض النظر عن كونها مسلمة أو غير مسلمة، وخصوصًا الأقلية الأرمنية التى تعرضت لمذبحة كبرى.

ويوافق د. جمال حمدان د. جورج قرم على أن الاستعمار قد باشر الطائفية بلا مواربة وكسياسة مرسومة تُلَغِّم التركيب السياسى وتحول الأقليات الدينية ـ كما عبر البعض ـ إلى قنابل سياسية موقوته . . . فاحتضن الأقليات وعمل على خلق شعور بكيان خاص لها متورم منتفخ، وفتح الباب للتبشير والإرساليات والمدارس الدينية . . . إلخ، كما سهل استيراد أقليات أخرى دينية غريبة ليضاعف من التخطيط والتنافر الداخلى. من هذه الأقليات المجلوبة الأرمن والأشوريين النساطرة فى المشرق العربى، «وطفيليات الاستعمار» من مالطيين وقبارصة ويونانيين ويهود. . . إلخ. وهذا بطبيعة الحال عدا الطفيليات الكبرى من جاليات دول الاستعمار نفسها[٣٨]. بل يرجع د. حمدان علاقة الطائفية بالاستعمار إلى العصور الوسطى، قائلاً: «وهل ننسى أن الصليبية ـ حتى الصليبية ـ تذرعت بحماية الشيعة من السنة (كذا!) فضلا بطبيعة الحال عن زعمها حماية المسيحيين من اضطهاد السلاجقة فى الأراضى المقدسة ؟[٣٩].

وربما كان د. حمدان مغاليًا هنا، لأن الحركة الصليبية لا تشبه الاستعمار الأوروبى الحديث فى زاوية واحدة أساسية على الأقل، إذ لم تكن تعبيراً عن تفوق حضارى حقيقى من أوروبا المسيحية على العرب المسلمين آنذاك ـ القرن الحادى عشر ـ بل كانت أقرب إلى محاولة أوروبية لإعادة تعريف الذات من خلال الصدام بالآخر، بعد أن دخل الانتماء الرومانى ذاكرة التاريخ، وبدا الانتماء المسيحى واعداً

فى تأكيد الهوية الأوروبية الجديدة. بل ومن المحتمل أن يكون دافع أوروبا المسيحية للصدام مع العرب المسلمين بالذات، تعبيراً عميقًا عن شعور بعدم الجدارة إزاءهم، ورغبة فى قياس مدى قوتها وتماسكها بالنسبة إليهم، باعتبارهم، أى العرب المسلمين، القطب الأبرز فى النظام العالمى القائم آنذاك. ولعل أهمية هذه النقطة ترجع إلى حقيقة أن المسلمين قد ظلوا متسامحين مع الآخر الدينى خلال الحروب الصليبية، وما بعدها إلى مطلع العصر الحديث، بل وفى ظل الهيمنة العثمانية حتى نهاية القرن السابع عشر. ويدل هذا التسامح على أنهم كانوا لا يزالون يشعرون بقوتهم وتفوقهم. وذلك على العكس من الاستعمار الحديث الذى شعر خلاله العرب المسلمون بالضعف العسكرى، ثم التخلف الحضارى على نحو ربما قلل من تسامحهم؛ فمن سنن التاريخ الكبرى أن الأمم، كالأفراد، تزداد تعصبًا كلما شعرت بالضعف، وكلما تدنت ثقتها بذاتها، وهى سنة يعترف بها الإسلام، ولا يمكن، كما لا يجب، استثنائه منها لأن هذا الاستثناء قد يكون ضد العقل، ومن المؤكد أنه ضد منطق التاريخ.

ثالثا: الانفتاح الثقافى على الآخر الدينى

امتاز الشرق باحتضان العديد من المدارس اللاهوتية المتأثرة بالفلسفة اليونانية تقليداً للأكاديميات اليونانية، وأشهرها مدرسة الإسكندرية التى كانت فى بدء القرن الثالث قبل الميلاد- حوالى ٢٩٥م، ومدرسة أنطاكية التى أنشأها ملكيون سنة ٢٧٠م، ومدرسة نصيبين التى أُنشئت سنة ٢٩٧م، وهذه كانت تعلم السريانية واليونانية معًا. وكان النساطرة على الأخص أكثر إلمامًا بعلوم اليونان، وقد ترجموا كثيراً من الكتب اللاهوتية والفلسفية عن اليونانية، كما اشتهروا بالطب والعلوم الطبيعية. وكان من رجال الدين النساطرة أطباء فى بلاد فارس، ومنهم كثيرون انتشروا فى الحيرة [٤٠].

وبحكم ما بثه الإسلام فى العرب من شغف بالعلم والمعرفة أخذوا يتعرفون منذ استقرارهم فى البلاد التى نزلوا فيها عقب حركة الفتوح على وجوه من هذه الثقافة، وكان كثيرون من أهل الذمة من حملة الثقافة الهيلينية قد تعربوا وانتقلوا بثقافتهم إلى المحيط العربى وأخذوا عن العرب ثقافتهم الأدبية، كما أخذ العرب عنهم ثقافتهم

الهيلينية، وبذلك بدأ التعايش الفكرى بين أهل الذمة والمسلمين. وعلى العموم فقد كان النساطرة هم الصلة بين اليونان والعرب، وكان أول كتب استخدمت لبث الثقافة اليونانية هى المكتوبة باللغة السريانية، والتى خلفتها هذه المدارس النسطورية.

ولم يلبث المسلمون فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى أن طلبوا من بعض أهل الذمة المتقنين للعربية أن يترجموا لهم كتبًا تحمل بعض العلوم الأجنبية، على نحو ما صنعوا لخالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة ٨٥ للهجرة.. وينشط هذا التعايش فى عهد هارون الرشيد، إذ أنشأ لترجمة العلوم الأجنبية مؤسسة سماها دار الحكمة، وتعاون فيها معه كبار السريان المستعربون الذين يحسنون العربية، واختار لرياستها يوحنا بن ماسويه، وكان طبيبًا نسطوريًا وضع بين يديه كتّابا يحذقون الترجمة، وجلب لهم الكتب اليونانية الطبية من أنقرة وعمورية وبلاد الروم وكلفهم بترجمتها، ولابن ماسويه مؤلفات كثيرة فى الطب وتركيب الأدوية. ووراء هذه المؤسسة لعهد الرشيد مترجمون كثيرون مثل جبريل بن بختيشوع كبير أطبائه، إذ ألف كتبًا مختلفة فى الطب. وعمل وزراء الرشيد: البرامكة على نقل العلوم إلى العربية من الرومية (اللاتينية) واليونانية والفارسية والهندية، ونُقل إلى العربية فى أيامهم من الذخائر الفارسية أمثال بُزُرجمهر وعهد أردشير بن بابك إلى ابنه سابور، وكتاب جاويدان خرد فى صنوف الآداب ومكارم الأخلاق، وكتاب هزار أفسانه، وهو أصل من أصول ألف ليلة وليلة. وكما عنى البرامكة بنقل التراث الفارسى إلى المثقفين من العرب عنوا بنقل التراث الهندى، إذ يقول الجاحظ: «اجتلب يحيى بن خالد البرمكى أطباء الهند مثل منكه وبازيكر... وقد عملوا فى البيمارستان الكبير ببغداد، وسرعان ما استعربوا، وشاركوا هم وغيرهم من مستعربة الهند فى نقل التراث الهندى وخاصة فى الطب والعقاقير، وشمل نقلهم قصة السندباد وكتبًا كثيرة فى الخرافات والأسمار أولعت بها العامة (٤١).

وبلغت موجة التعايش الفكرى بين أهل الذمة والمسلمين أقصى غاياتها فى عهد المأمون بن الرشيد، إذ حول دار الحكمة لأهل بغداد إلى ما يشبه معهداً علميّاً كبيراً يختلفون إليه، وألحق به مرصداً فلكيّاً مشهوراً. ولما هزم إمبراطور بيزنطة فى بعض مواقعه كتب إليه يسأله إرسال بعثة تختار طائفة من كتب العلوم اليونانية القديمة

المخزونة فى بلده، فاستجاب إليه بعد امتناع، فأرسل إليه بعثة حملت ما استطاعت من الكتب اليونانية إلى بغداد، وأخذ المترجمون عن اليونانية - من أهل الذمة - يعنون بترجمتها. ولما هادن المأمون صاحب جزيرة قبرص أرسل إليه يطلب ما حفظ عنده من الكتب اليونانية، وكانت كتبًا لفلاسفة اليونان فأرسلها إليه، وأكبَّ عشرات المترجمين ينقلون فى دار الحكمة أكثر هذه الكتب إلى العربية، ومن أهمهم يحيى بن البطريق وكان يجيد اللاتينية واليونانية، وترجم لمن حوله من العرب قصة طيماوس لأفلاطون وكتب أرسطو فى النفس والحيوان والآثار العلوية وكتاب الترياق فى الطب لجالينوس، وترجمت حينئذ كتب الموسيقى لإقليدس »(٤٢).

ويكشف ديمترى غوتاس أستاذ الأدب العربى فى جامعة «ييل» الأمريكية عن السياقات التاريخية والأطر الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية لحركة الترجمة هذه باعتبارها إنجازًا مذهلاً، وظاهرة اجتماعية شاملة كانت تساندها نخبة المجتمع العباسى بكامله: «الخلفاء والأمراء وموظفو الدولة والزعماء العسكريون والتجار وأصحاب المصارف والعلماء، وتم دعمها بتخصيص مبالغ مالية ضخمة عامة وخاصة، وكذلك تمت متابعتها وفق منهجية بحث صارمة وضبط فيلولوجى دقيق على أساس برنامج مسنود امتد عبر أجيال، وهوأمر يعكس، فى نهاية المطاف، موقفًا اجتماعيًا، وكذلك جو الثقافة العامة فى المجتمع العباسى المبكر، فلم يكن البرنامج نتيجة اهتمامات شخصية أو عشوائية، وإنما وليد حاجات هذا المجتمع الحديث وما انعكس فى بنيته وأيديولوجيته المترتبة على ذلك، وجرى عملها عبر جميع الخطوط الدينية والمذهبية والإثنية والقبلية واللغوية، وكان الرعاة عربًا وغير عرب ومسلمين وغير مسلمين، سنّة وشيعة وقوادًا عسكريين ومدنيين وتجارًا وملاك أراض»(٤٣).

ويحدد غوتاس ثلاثة عوامل أساسية هيأت لانطلاق هذه الحركة، **أولها**: أن قسمًا كبيرًا من الأراضى التى خضعت للخلافة العباسية كانت عرفت الهيلينية من قبل. **وثانيها**: أن الدولة القائمة لم تكن تُعنى بالخلافات المذهبية المسيحية التى كانت تقيد الحركة الفكرية فى الإمبراطورية البيزنطية. **وثالثها**: أن بغداد، العاصمة الجديدة، كانت متحررة من الارتباطات العصبية والقبلية. كما يحدد اتجاهات تطورها منذ أيام

المنصور، حيث فتح الطريق لترجمة بعض أعمال أرسطو وبطليموس وأقليدس وأبقراط وجالينوس. وجاء المهدى مؤكداً على الصفة الإسلامية التى رأى من الأولى أن ترتكز عليها أيديولوجية الدولة، واتبع أسلوب الحوار والمناقشة العقلية مع أتباع الديانات، ومثل هذا النوع من الحوار كان يقتضى معرفة الأساليب اللازمة لذلك فى فن المحاجة وقواعد المناظرة مافرض ترجمة أعمال يونانية وسواها من أعمال أجنبية تخدم هذا الغرض»(٤٤).

وفى هذه المرحلة التى امتدت حتى القرن الرابع الهجرى ويمكن تسميتها بـ «مرحلة الاندفاع الحضارى العربى» لعبت الترجمة دوراً كبيراً فى تأصيل نزعة إنسانية عقلانية أكثر تسامحًا مع الآخر، وأكثر استيعابًا له، فما نقلته من معارف أثبتت أن الحضارة العربية حلقة فى سلسلة ممتدة، وأن عليها الإفادة ممن سبقها والإضافة إليه بما يؤكد حضورها الخاص فى التاريخ. كما كشفت الترجمة - ضمنًا - عن أن العقل العربى ليس هو العقل الوحيد فى المعمورة الإنسانية، وأن عقولاً أخرى سبقته وتركت له من الإنجازات ما أفاده، وأعانه على التقدم فى أفق المعرفة التى لا نهاية لها، ولا سبيل إلى امتلاكها إلا بالتعاون مع الآخرين من السابقين والمعاصرين. ولذلك أسهمت الترجمة على نحو غير مباشر فى دعم حضور الاتجاه الإنسانى الذى اقترن بمعانى المشاركة فى الميراث البشرى وضرورة الإضافة إليه على سبيل «تتميم النوع الإنسانى»(٤٥).

وفى المقابل مهدت الصلات التجارية والتواجد السياسى فى أسبانيا وصقلية، الطريق أمام الثقافة العربية الأرفع شأنًا، للتوغل تدريجيًا فى أوروبا الغربية. ورغم أن أوروبا كانت لها صلات بالإمبراطورية البيزنطية، فقد نقلت عن العرب أكثر مما نقلت عن البيزنطيين حتى أن السير مونتجمرى وات يؤكد: «أن المسيحيين فى الأندلس قد تبنوا كافة أوجه ثقافة الحكام العرب إلا فيما يختص بالدين، لدرجة أنهم عرفوا بالمستعربين Mozarabs. وثمة فقرة كتبت عام ٨٥٤، وكثيراً ما يستشهد بها، يشكو فيها أسقف ألفار من أن شباب الطائفة المسيحية يجتذبهم الشعر العربى لدرجة أنهم أغفلوا دراسة اللغة اللاتينية، وأقبلوا على دراسة العربية». أما عن اليهود الذين تحسن وضعهم بعد الفتح العربى، فقد تقبلوا هم أيضًا الثقافة السائدة فى كل شئونهم

إلا الدين. وبدأ حركة بعث الدراسات التلمودية، وسرعان ما أصبحت الأندلس ـ برضا المسلمين ـ مركزًا للدراسات العبرية. ورغم أن هذه الثقافة السائدة كانت تستلهم الإسلام بصفة أساسية، فإن عناصرها الإسلامية أو العربية امتزجت بعناصر أيبيرية (٤٦). وقد ظهر أثر هذا التأثير اللغوى والثقافى فى فن الموشحات فى الأدب الأسبانى وانتقال هذا التأثير منه إلى الآداب فى فرنسا وانجلترا وألمانيا مع ما كان يصحب أغانيه من الموسيقى الأندلسية العربية. كما تظهر فى مساعدة مسلمى الأندلس لحركة الترجمة الكبيرة من العربية إلى الإسبانية فى عهد الملك الإسبانى ألفونسو العاشر الذى أحال مدينة طليطلة إلى مؤسسة كبرى لترجمة القرآن الكريم والفكر العربى وعلوم العرب، وأنشأ فى مدينة مرسية ثم فى مدينة أشبيلية مدرسة أعانه فيها وفى مؤسسته بطليطلة علماء مسلمون استشعروا تسامح دينهم، ونقلوا له كليلة ودمنة لابن المقفع وقصصًا عربية مختلفة، غير كتب علمية كثيرة فى الفلك وغير الفلك» (٤٧).

ولأن القرآن قد جادل اليهودية والنصرانية بقوة، فقد نشأ علم الكلام مبكرًا، ويمكن أن يطلق عليه المرء تاريخ الأديان أو علم الأديان. وعلى سبيل المثال كتاب «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» لابن حزم القرطبى (٩٩٤ ـ ١٠٦٤)، وقد سعى فيه إلى تقديم البرهان بأن الإسلام هو الدين الوحيد الصحيح. وعلى العكس منه محمد بن عبد الله الشهرستانى (١٠٧٦ ـ ١١٥٣) الذى عالج فى كتابه «الملل والنحل» كل الديانات والفرق والمناهج الفلسفية التى قد عرَّفها ورتبها طبقا لقربها من الإسلام. ويقع العمل فى ثلاثة أجزاء، خصص القسم الأول للإسلام، ويصف فى القسم الثانى ديانات أهل الكتاب عامة فى تتابع مرتب، ففى البداية اليهودية والنصرانية، وفيما بعد الديانات الثنائية «السحرية أو الزرادشتية» التى لها كتب وحى خاطئة أو مشكوك فيها، ويعالج فى القسم الثالث الوثنية التى لا تعرف إلهًا بعينه، ثم تعاليم حكماء وفلاسفة اليونان، وأخيرًا ديانات الهند (٤٨).

وهكذا بدأ الحوار الثقافى سريعًا بين الإسلام وبين مصدرى الثقافة الغربية المعتبرين حتى الآن، وهما الجذر اليونانى، والجذر اليهودى ـ المسيحى، الذى هو جذر للإسلام أيضًا. وفيما بين القرنين التاسع والثانى عشر للميلاد قبل الوسط

الثقافى والفكرى الإسلامى كثيراً من الفلسفة اليونانية والعلوم اليونانية، وقد كثر استخدام المعجم الأرسطى لدى الفلاسفة المسلمين، وخصوصًا من أعضاء المدرسة المشائية، وخاصة مفهومه عن الحركة الكونية، والمحرك الأول المتحكم بها، والذى ترجمه بعض الفلاسفة المشائين أو استبدله بـ «الله» كأصل للحركة ومنظم للكون وخالق للإنسان، فيما تم استلهام أفلاطون على صعيد رؤيته التأليهية، ونظريته فى المثل، وكذلك أفلوطين من خلال نظريته فى الفيض. ورغم تحفظنا على بعض تلك الاستعارات التى أخذت الفلسفة وعلم الكلام الإسلامى فى اتجاه جدلى يبعد قليلاً أو كثيراً عن المسار الطبيعى المفترض للعقلانية الإسلامية، فإن الأمر الواضح هو أن العقل الإسلامى الواعد قد أعمل مبضعه فى التراث اليونانى الفلسفى، فى الوقت نفسه الذى أهمل فيه التراث الأدبى والفنى، خصوصًا «التراجيديا اليونانية» والإنجازات الكبرى فى الخيال الشعرى لدى هوميروس وهزيود؛ لأنها جميعًا قامت على إلهام وثنى تعددى فيما يتعلق بالألوهية، ومن ثم كانت تعكس خيالاً ثقافيًا مضادًا للتوحيد على نحو مباشر، فلم يستسغه لا الفلاسفة ولا حتى الشعراء العرب والمسلمون.

ولعل كريستوفر داوسون فى كتابه «صناعة أوروبا» يقارب هذه الحقيقة، عندما يبرز نقاط التباين بين الخيال الثقافى اليونانى المتمحور حول الفلسفة، وبين الخيال الثقافى الإسلامى المرتكز إلى الدين، قائلاً: «إن محمدا ﷺ كان هو إجابة الشرق على تحدى الإسكندر، فقد أسس الدولة الإسلامية التى سرعان ما اتسعت لتصبح دولة كبرى «إمبراطورية» أصبح لها ثقافتها الخاصة وحضارتها المتميزة فى مواجهة الهيلينستية»(٤٩). ومن ثم، فليس صحيحًا أن المسلمين قد عاشوا على النقل عن الآخرين كما يدعى بعض المستشرقين وإن كانت الحضارة الإسلامية قد خضعت للقانون العام الحاكم للتفاعل الحضارى، حيث النزعة التوفيقية العميقة تبدأ بالاستيعاب والهضم وتنتهى بالخلق والإضافة تحقيقًا لحيوية التجاوز. ولعل هذا هو ما قصد إليه رجل القانون الدولى الفرنسى المعاصر «مارسيل بوازار» عندما أشار إلى أن الإسلام: «اقترض ولا ريب، لكنه عرف كيف يحقق، بفضل روحه التوفيقى، بناء يحمل طابعه. فجميع بنائه الثقافى قائم على التكافل والتوفيق: مصادقة،

واكتشافًا وتقبلاً وتمثلاً، وتنمية وتطويراً. وقد أضاف إليه الدين تلوينًا خاصًا به، صادراً عن شعور بالسمو والانسجام، كما أنه صادر عن نوع من الوحدة فى الاستلهام»[٥٠]. لقد خرج المسلمون ـ إذن ـ إلى العالم المحيط بهم حاملين معهم من جزيرتهم بذرة تحضرهم الخاصة بهم، ولكن هذه البذرة لم تكن تعنى أو تهدف إلى تغيير كل ما هو محيط بها، بقدر ما كانت تهدف إلى تطوير المشترك الحضارى ودفعه خطوة إلى الأمام، ولكن من داخل خصوصيتها، وهو الأمر الذى نجحوا فى تحقيقه إلى درجة كبيرة.

فعلى صعيد تطوير **المشترك الحضارى** حيث تقبع العلوم الصرفة كالفلك والرياضيات والطبيعة والطب وعلوم الحياة.. وحيث تنحو الحضارات ـ بشكل عام ـ إلى اعتماد قانون تراكم الخبرة، والإضافة إلى ما قدمه الآخرون، كان على الحضارة الإسلامية أن تعتمد القانون نفسه فحققت قفزات نوعية، يعترف بها برنارد لويس قائلاً: «بعد أن ورث الإسلام معرفة الشرق الأوسط القديم ومهاراته، واستوعب تراث اليونان والفرس، أضاف إليها عدة ابتكارات مهمة من الخارج، مثل استخدام الورق وصناعته من الصين، ونظام الأرقام العشرية من الهند، ومن العسير أن نتصور للأدب الحديث أو العلم وجوداً دون هذا أو ذاك، فلقد بدأ فى الشرق الأوسط الإسلامى إدراج الأرقام الهندية لأول مرة فى علم الحساب الموروث عن القدماء، ثم انتقلت هذه الأرقام من الشرق الأوسط إلى الغرب، حيث لا تزال تعرف باسم الأرقام العربية. وأضاف الباحثون والعلماء فى العالم الإسلامى إلى هذا التراث الحافل مساهمات بالغة الأهمية من خلال ملاحظتهم وتجاربهم وأفكارهم»[٥١]. وفى المقابل وعلى صعيد تأسيس الخصوصية الحضارية أسس المسلمون شخصيتهم المستقلة بدءاً من العقيدة، أى التوحيد، مروراً بالشريعة وما تصوغه من فلسفة أخلاقية، وصولاً إلى النشاط الفكرى والأدبى أو الثقافى عمومًا. ومن ثم، كان إهمالهم للخيال الشعرى اليونانى، وللتراجيديا اليونانية ناجمًا عن الفارق بين العقليتين، حيث تميل العقلية العربية إلى التوحيد والتنزيه، بينما تميل العقلية اليونانية إلى الثنوية والتعددية.

رابعًا : الحوار الحضارى والغرب المسيحى

إذا كان العالمان الغربى - المسيحى ، والعربى - الإسلامى من وجوه كثيرة حضارتين شقيقتين ، اعتمد كلّ منهما ، ولو بنسب مختلفة ، على التراث المشترك للوحى والنبوة الإبراهيمية وعلى الفلسفة والعلوم اليونانيتين وتغذيا على تراث الشرق الأدنى وأساطيره القديمة الضاربة بجذورها فى أعماق التاريخ ، فلماذا ظلا يتحاربان فى معظم فترات تاريخهما المشترك ، ولماذا يبدوان اليوم هما الحضارتان الأكثر تواجهًا ، والقطبان المرشحان بقوة لتجسيد نبوءة صامويل هانتنجتون السوداوية عن «صدام الحضارات» ؟ .

ربما كان التفسير الممكن أن هواجس الصدام أو الشعور العميق بالصراع على المصير إنما هو وليد شعور أعمق بالغيرة ، وليس التناقض . والغيرة ، بالمعنى الحضارى ، نتاج لتشابه جوهرى على مستويين **أولهما** دينى/ ثقافى إذ كلتا الحضارتين تستند إلى دين توحيدى كبير ، يطرح نفسه على الإنسانية كلها ، ويمتلك نزوعات رسالية لهداية أو تبشير العالم ، ومن ثم فكلاهما دين إنسانى بحق ، رغم الاختلاف الواضح بينهما فى درجة التنزيه . **وثانيهما** تاريخى/ استيراتيجى ، لأنهما - كمناطق حضارية - هما الطرفان اللذان تبادلا الهيمنة العالمية المطلقة فى أحقاب مختلفة من التاريخ سواء على العالم القديم ، عالم البحر المتوسط ، أو العالم الحديث الأوسع العابر للمحيطات . وسواء من خلال تشكيلات سياسية لا تزال بعضها حية كدول البرتغال ، وأسبانيا ، وهولندا ، وفرنسا وانجلترا والولايات المتحدة ، من جانب ، وتركيا وإيران والعراق ، وسوريا ومصر من جانب آخر . أو عبر احتواء كل حضارة منهما على تشكيلات مارست تلك الهيمنة فى حقبة تاريخية ما ولكنها تحللت ، كالإمبراطورية المقدونية والرومانية المقدسة ، ثم الإمبراطورية البيزنطية من جانب ، وقرطاجنة وفارس ثم الخلافتين الأموية والعباسية والإمبراطورية المغولية من جانب آخر ، حتى ولو كانت بعض تلك الهيمنات خصوصًا القديمة ، قد تمت تحت مسميات مختلفة ، أو عبر أفكار حافزة مختلفة شكلاً عن الفكرتين الأساسيتين الحافزتين للصدام اليوم وهما فكرتا أو ثنائيتا شرق غرب ، وإسلام - مسيحية .

١ - جوهر البنية الإقصائية فى التفاعل الإسلامى - الغربى

لعل السؤال الأكثر إلحاحًا على الفكر الإنسانى، والأكثر إلهامًا لنا فى هذا العمل وغيره، ينطلق من تلك الصياغة الحدية التى تحدث عنها المفكر داوسون والتى نجدها قبل ذلك عند الشاعر كبلنج، وبعد ذلك عند المخطط الإستراتيجى هنتنجتون، لشرق مختلف يواجه غربًا مكتملاً. شرق يتصوره البعض «فنانًا»، وغرب يحلو لآخرين أن يعدوه «عالمًا» فإلى متى يبقى الشرق شرقًا، والغرب غربًا، يحول اللقاء بينهما كل تلك الهواجس أو مشاعر التناقض وليس فقط التباين الذى يمكن قبوله بل وتفهمه. وباختصار سؤالنا هو: إلى متى تبقى المواجهة بين هذا العالم الذى صاغه محمد ﷺ أى الشرق العربى - الإسلامى، وذلك العالم الذى بذر نباته الإسكندر الأكبر، وأنماها عيسى عليه السلام، أى الغرب الأوروأمريكى - المسيحى؟.. لسوء الحظ أن ثمة منطقًا ثقافيًا إقصائيًا يتحكم راهنا فى هذه المواجهة على الجانبين.

● **فعلى الجانب الأول أصبح العالم العربى الإسلامى** يرى الغرب من منظور «نظرية المؤامرة» ويقرن وقائع الإمبريالية الغربية وجهود التبشير المسيحية، ورعاية الغرب لقيام الدولة الإسرائيلية، بالحملات الصليبية، وهى بلا شك وقائع متناثرة فى عصور متباينة، تنتمى إلى أنماط مختلفة من الذكاء التاريخى، وتحركها من ثم دوافع استراتيجية مختلفة، ولكنها ترتبط معًا باللاشعور الثقافى، أو بالذاكرة النفسية، وهى رباط ليس هينًا أبدًا، بغض النظر عن حظوظه من المعقولية.

وفى هذا السياق تعترف كارين أرمسترونج بأن الوعى العربى الإسلامى غير مخطئ فى ذلك مبدئيًا: «فعندما وصل الجنرال اللنبى إلى القدس فى عام ١٩١٧ أعلن أن الحملات الصليبية قد اكتملت، وعندما وصل الفرنسيون إلى دمشق، اتجه قائدهم إلى ضريح صلاح الدين فى المسجد الكبير، وصاح قائلا: «لقد عدنا يا صلاح الدين!». كما كانت جهود التبشير المسيحية تؤازر المستعمرين، وتحاول تقويض الثقافة الإسلامية التقليدية فى البلدان المفتوحة [٥٢]. وبانتهاء الحرب العالمية الأولى أطلقت بريطانيا وفرنسا وإيطاليا رصاصة الرحمة على الدولة العثمانية، وأقاموا حكمهم المباشر أو غير المباشر على أراضيها الباقية ماعدا مساحة الجمهورية التركية. وبحلول سنة ١٩٢٠، لم يكن هناك سوى أربع دول مستقلة على نحو ما

عن الحكم الاستعماري الإسلامي، وهي: تركيا والسعودية وإيران وأفغانستان. وطبقًا لأحد التقديرات حدث ما يقرب من ٩٢ حالة استيلاء على أراض إسلامية من قبل حكومات غير إسلامية بين عامي ١٧٥٧ و ١٩١٩م[٥٣]. وقد تبدت التكلفة الإنسانية فادحة في الجزائر، مثلاً، حيث حاول الاستعمار الفرنسي «التحضيري»! أن يتحول إلى استيطان جغرافي، فيما كان الوطنيون الجزائريون يصرون على التحرر والخلاص القومي، ومن ثم مارس المستعمرون الفرنسيون كل درجات الوحشية لكسر إرادتهم، وشنوا الغارات الانتقامية لتصفية جماعاتهم. ويصور لنا المؤرخ الفرنسي المعاصر م. بود ريكور شعوره بالعار إزاء إحدى هذه الغارات قائلاً: « . . وحتى جنودنا الذين عادوا من الغارة كانوا يشعرون بالخجل . . . إذ أحرقوا نحو ١٨٠٠٠ شجرة، وقتلوا النساء والأطفال والشيوخ. وكانت النساء أسوأ الجميع حظًا إذ كن يتزين بالأقراط والخلاخيل والأساور الفضية فأثرن الطمع فيها، ولم تكن لها مفاتيح مثل مفاتيح الأساور الفرنسية بل كانت توضع حول المعاصم والكواحل في الطفولة، فإذا كبرت الفتاة ونمت أعضاؤها لم تتمكن من نزعها، ولم يستطع جنودنا أن يحصلوا عليها إلا بقطع أطراف النساء وتركهن في قيد الحياة وقد تشوهت أجسامهن»[٥٤].

وربما يحتج المستعمرون هنا بأنهم كانوا يأتون بالتقدم والتنوير، ولكن هذا الزعم ليس إلا من بقايا «نزعة التمركز الأوروبي» التي شكلت تدريجيًا منذ القرن الثامن عشر أيديولوجيا متكاملة ادعت عبر توليفات نظرية وتحيزات علمية تبلغ حد التزييف بسمو الغرب عرقيًا ودينيًا وفكريًا بل بوحدته واستمراريته منذ بداية تاريخه بالمعجزة الفلسفية اليونانية وحتى الآن متمتعًا بالطهر المعرفي والنقاء العرقي، وهي نزعة إقصائية استندت إلى العنف والاحتقار، في نزوعها إلى نشر ما اعتبرته رسالتها التحضيرية، وإلى فرض هيمنتها العالمية، وهو ما يعترف به صامويل هانتنجتون: «في القرن التاسع عشر كانت فكرة (عبء الرجل الأبيض) تساعد على تبرير بسط السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المجتمعات غير الغربية. وفي نهاية القرن العشرين، فإن مفهوم «الحضارة العالمية» يساعد على تبرير بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى، وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات

والمؤسسات الغربية (العالمية) هى أيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربية»[٥٥].

ولقد لعبت الولايات المتحدة دوراً ضاغطًا فى الاتجاه نفسه بعد أن تنامى دورها العالمى من نزعة تطهريه فى القرن السابع عشر أسست للدولة فى القرن الثامن عشر، إلى هيمنة على القارة الأمريكية فى الشمال تحت دعاوى المصير المبين أو القدر الواضح، وفى الجنوب عبر مبدأ مونرو فى القرن التاسع عشر، ثم الصعود إلى العالمية مع بداية القرن العشرين بإلهام من المثالية الويلسونية، وإلى موقع القطب العالمى منتصف القرن نفسه. ومنذ اكتمل الحضور العالمى لها قبل ستة عقود لم تتوقف المحاولات الأمريكية المستمرة للتحكم فى مصائر الشرق العربى الإسلامى، حيث توالت عمليات تفكيكه وإعادة بنائه فى سياقات وقوالب شتى. وبدلاً من كونه الشرق الأدنى أو مجرد طريق الإمبراطورية البريطانية نحو الهند، أصبح هو «الشرق الأوسط» ذا الموقع المركزى فى إستراتيجية الاحتواء الأمريكية ضد الاتحاد السوفيتى فى زمن الحرب الباردة.

وإزاء الهجمة الصهيونية على العالم العربى والاحتلال الإسرائيلى الاستيطانى لفلسطين، واشتعال الصراع العربى-الإسرائيلى متزامنًا مع بدايات الحرب الباردة، ونمو التحالف الأمريكى-الإسرائيلى، كان لابد من أن تتأزم علاقة الولايات المتحدة بالجماعة العربية. وقد عمق من حالة التأزم تلك المنحى البراجماتى للعقل السياسى الأمريكى والذى يحول دون إدراك ما تعنيه تماما أو بشكل كاف فكرة «الكرامة القومية» لدى الأمم والشعوب؛ لأنه عقل ذرائعى نشأ ونما فى إطار البحث عن فكرة «السعادة» فى أرض «الفرص الكبرى» ومن ثم فهو يقيس كل المواقف بذهنية ما تمثله من ربح «مادى» تحقيقًا للوفرة والتفوق.

ويتجذر هذا الإدراك السياسى البراجماتى فى طبيعة الثقافة الأمريكية والتى تعكس رؤية «اختزالية» للتاريخ تبدى نوعًا من التشكك فيه ودرجة عالية من اللامبالاة به. ذلك أن الولايات المتحدة تكوين حديث العهد يفتقد للتقاليد البعيدة، ولديه فى الماضى القريب والواقع الراهن والمستقبل المنظور حيوية دافقة تدفعه إلى تصور التاريخ باعتباره مجالاً لمراكمة أحقاد وضغائن الماضى بل وعقده النفسية

أحيـانًا، وليس باعـتبـاره مـجـالاً لتفـاعل أدوار وإرادات وتراكم رؤى وخـبـرات وموروثات خاصة بالأمم والثقافات التى تعيش هذا التاريخ. ومن ثم يسلك العقل السياسى الأمريكى حسب تصور أن كل شيء يقبل التفاوض، وأن عقد الصفقات أمر ممكن دومًا وحيال كل الموضوعات، فالعقل الأمريكى الذى تشكل ضد، وخروجًا على ما اعتبره «العقد الدينية والقومية لأوروبا» يرى فى مثل هذه الأمور «عقداً نفسية» لابد من القفز عليها، وهو ما يحكم منطق تفاعله مع المحيط العالمى، فطالما أن تجربته قد تأسست على هذا النحو، فلابد أن يستجيب الآخرون لفهمه، ويتشكلوا حسب تصوره.

وفيما يتعلق بالعالم العربى مثلت النزعة الاختزالية هذه المنطلق الأساسى للخطاب شرق الأوسطى فى شتى تجلياته من الجديد إلى الكبير أعقاب نجاحها فى هزيمة العراق عام ١٩٩١م. فهى نزعة تؤمن بأن الانتصارات العسكرية قادرة على إنتاج تواريخ جديدة وصياغة أبنية متمايزة عن أبنية الماضى، حيث يمكن إسقاط جديد العالم التاريخى «تحولات ما بعد الحرب الباردة» على واقع العرب السياسى «التسوية السلمية للصراع العربى الإسرائيلى واحتلال العراق»، إذ ترى هذه القراءة وتستبطن أن العالم العربى قد انهزم بالضرورة أمام إسرائيل عندما انهزم الاتحاد السوفيتى أمام الولايات المتحدة، بل وتكرست هزيمته عسكريًا فى حرب تحرير الكويت «عاصفة الصحراء» التى أخلت خللاً جسيمًا بالتوازن الإقليمى، وأتاحت لإسرائيل القطبية المنفردة إقليميًا فى مواجهة ما تتصورة تمزقًا إستراتيجيًا عربيًا.

وتبعًا لذلك، تؤكد هذه القراءة على أن عقيدة القومية العربية قد انهزمت أمام العقيدة الصهيونية، كما هزمت الأيديولوجيا الشيوعية أمام الرأسمالية. وكما تداعى نمط الحياة السوفيتى/ الاشتراكى بكل مقوماته أمام النمط الأمريكى/ الفردى، يجب على العالم العربى أن يسلم قياده للصهيونية. وكما تم تفكيك الكتلة الاشتراكية حول روسيا ليتبدى انكشافها أمام الغرب، لابد من تفكيك الكتلة العربية حول مصر ليتأكد انكشافها أمام إسرائيل. وهنا لا تعدو القومية العربية بكل عمقها التاريخى، وموروثها الثقافى صانع الحضارة الإسلامية الواسعة والممتدة والمتجذرة فى ربع البشرية، كونها مجرد أيديولوجيًا سياسية قابلة للهزيمة والتلاشى.

وبرغم أن عاصفة الصحراء التى تزعمتها الولايات المتحدة، وشارك فيها تحالف دولى، لم تكن لتنجح على هذا النحو إلا بدعم لوجيستى من الدول العربية، ومعنوى من التيار الفكرى العربى الأكثر عقلانية وانفتاحًا وحرصًا على الانتصار للشرعية القانونية العربية والدولية معًا، فقد تصرف العقل الأمريكى وكأن العرب جميعًا مهزومون. وبينما كانت الشعوب العربية، وعلى رأسها شعوب الدول المشاركة فى التحالف: مصر وسوريا والسعودية، تتجرع مرارة العلقم وهى تشاهد على الفضائيات عملية تدمير العراق، وكان الجميع يعزون أنفسهم بأن فى ذلك تحريراً للكويت، ويتبادلون الأمنيات بأن لا يطول عمر الحرب حتى ينتهى أحد أكثر المشاهد كآبة فى التاريخ العربى المعاصر، فإن الولايات المتحدة لم تكن تصغى إلى تلك المشاعر العميقة، ولم تشعر من ثم بعمق الألم فى الوجدان العربى، ولذا فقد استمرت فى تغذية المشهد الكئيب للحرب بالزمن الأكثر كآبه للحصار والتجويع وقتل الأطفال.

وهنا لم يعد غريبًا أن تنمو «ثقافة الغضب» لدى الوعى العربى الإسلامى العام إزاء الغرب، وإن صارت هذه الثقافة أكثر جذرية لدى التيار السلفى؛ إذ تجاوزت الغضب إلى مزيج من «الخوف والكراهية»، وأطلقت موجة احتجاج دينى فى مصر ودول المغرب العربى لأكثر من خمس سنوات، وربما كانت الهاجس الأكبر الذى أسس لتنظيم القاعدة منتصف التسعينيات بزعامة أسامة بن لادن، قبل أن يندمج معه تنظيم الجهاد المصرى بقيادة أيمن الظواهرى عام ١٩٩٨، وبعد ذلك مجلس شورى الجماعة الإسلامية، وجمعية العلماء، وكذلك حركة الأنصار فى باكستان، وتنظيم الجهاد فى بنجلاديش لتشكيل «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين» والتى مثلت تطوراً جذريًا فى فكر الحركات الإسلامية من قتال العدو القريب «نظم الحكم العربية» إلى قتال العدو البعيد أو الأصلى وهو الغرب، أو الولايات المتحدة باعتبارها «الطاغوت الأكبر»، وذلك استناداً إلى رؤى فرعية ثلاث «وجودية، وتاريخية، وسياسية» تصنع ما يسمى بـ «الرؤية الثقافية الجذرية» للإسلام الاحتجاجى أو «الانقلابى» تبدو العلاقة فيما بينها علاقة صورية كاملة على حد قول المناطقة، بمعنى أن كل واحدة منها تصلح كمقدمة تتولد عنها الأخريان، كما تصلح

هى نفسها كنتيجة لهاتين الأخريين أو إحداها . أى أن علاقة تكامل تجمع بينها فتبدو كلّ منها كسبب ونتيجة فى الوقت نفسه ، وإن حكمها ترتيب منطقى من الوجودى ، إلى التاريخى ، إلى السياسى .

ـ **فعلى مستوى الرؤية الوجودية** ينهض الإسلام «الاحتجاجى» على رؤية تقليدية تأخذ موقفا معاديا للحداثة كما أنتجها العقل الأوروبى وأعاد من خلالها اكتشاف نفسه فى التاريخ ، يمكن تسميته بالموقف «النقضى» لا «النقدى» إذ تدعو هذه الرؤية ، ليس فقط إلى تعديل شروط التفاعل مع الحداثة بما يكفى لنزع تناقضاتها تحقيقًا للمصالحة بين العقل وبين الإيمان ، كما يدعو التيار التوفيقى / النقدى فى الثقافة العربية الإسلامية ، ولكن إلى تأسيس نظام حياة شامل بديل لهذه الحداثة التى تتأسس على قاعدة الذات «المطلقة والمركزية» فى الوجود ، والتى أخذت تشرع لنفسها ، وتسيطر على مصيرها ، حتى تصورت أو سلكت وكأنها مركز الكون أو أصل الوجود . بل إنها ذهبت فى أقصى درجات جموحها إلى محاولة إنزال الله من عليائه وهو ما لا يمكن قبوله منها ، ولا يستحق إلا الرفض والعداء المطلق ، خصوصًا إذا ما تعاضد مع عوار منطقها هذا ، شعور بمرارة تأثيراتها فى مجتمعاتنا العربية عبر تجربتى الاستعمار والصهيونية .

هذا التيار برؤيته التقليدية للوجود إما أنه لا يعترف بالعلم الحديث حيث النصوص الدينية هى الأقدر على التفسير الصادق للوجود كله ، أو أنه يحاول التأسيس لهذا العلم فى قلب هذه النصوص الدينية تحقيقًا لإسلامية المعرفة . ومن ثم ، فهو يقوم على فهم مختل لعلاقة الطبيعة بالوجود الشامل فهو يقلص من فضاء التحرر الذى هو العالم الواقعى المحسوس الذى يفترض أن تقوم المعرفة سواء الطبيعية التجريبية أو الاجتماعية السلوكية بفحصه ودراسته فى إطار الرؤية الحديثة للوجود ، إلى حدود دنيا تكاد تنعدم عند أكثر طوائفه انغلاقًا ، بينما يوسع كثيراً فى فضاء اللامحدود «الميتافيزيقى» غير القابل للتحق إلا من خلال إشراقات صوفية أو نصوص دينية حتى يكاد يستوعب الحقيقة الكونية كلها ، حيث يتقلص كثيراً دور العلم فى فهم وتحليل هذه الحقيقة لصالح الدين وذلك على العكس من الرؤية الحداثية المتطرفة / الوضعية التى تكاد تمنح العلم وحده كل هذا الفضاء وتحرم الدين

منه، وبالاختلاف مع التيار التوفيقى/ النقدى الذى يصوغ بينهما توازنًا يحفظ لكلّ منهما فضاءه الخاص.

هذه الموقف السلبى من العقل / العلم يرجع فى اعتقادنا إلى غياب مفهوم «السببية» لدى هذا التيار الذى يقع أسيراً لبنية الثقافة الإسلامية التى تمت صياغتها فى عصر التقليد والاتباع بعد القرن الثانى عشر الميلادى، وخفوت روح التجديد والاجتهاد، إذ تظل المقومات الأساسية لهذه البنية الموروثة هى الملهمة لهذا التيار حتى الآن حيث تغيب السببية العلمية، وتنتفى العلاقة الديناميكية والمباشرة بين العلة والمعلول على صعيد الظواهر الطبيعية والإنسانية فى آن، فلا تصبح الأسباب الكامنة فى هذه الظواهر نفسها هى المحرك الأصلى لتفاعلاتها. ومن ثم فإن محاولة اكتشاف منطق هذه التفاعلات وصياغته على نحو مجرد موضوعى وعقلانى عبر فحص هذه الظواهر نفسها من داخلها تأسيسًا لعمومية وتجريبية القانون العلمى تكون إما غير ممكنة أو غير مجدية، ومن ثم ينفتح الباب على رؤى ميتافيزيقية أو سحرية تخضع هذه التفاعلات وتنسبها إلى إرادة خارجية عنها وقوى خارقة للعادة وللطبيعة على السواء، ويصبح الغرب هو «الجان»، أو «العفريت» السياسى.

- **وعلى مستوى الرؤية التاريخية** يؤسس الإسلام الاحتجاجى رؤية سلفية تنحاز عميقًا إلى مكوناته الأولى وقوالبه القديمة التى تصوغ جوهر «أصالتنا» حيث تلتبس لديه النزعة الإيمانية بأشكال ممارستها وقوالبها القديمة المستندة إلى الإدراك «البدائى» للدين، إذ تكتسب هذه الأشكال قدسية مضمموناتها وغاياتها الإيمانية الأمر الذى يسلب هذه الذات «السلفية» كل ممكنات حداثتها ويرهنها بكافة القوالب والأشكال التقليدية حتى لو بدت هذه القوالب متناقضة مع قيم حيوية، وأبنية جديدة فاعلة فى العالم المعاصر.

ومن ثم، يدرك هذا التيار التاريخ، ويتصور كيفية التأثير فيه من خلال آليات تختلف كثيراً عن تلك الآليات التى صارت متواترة فى العقل الحديث، ويؤسس منطقه التاريخى على افتراضات من قبيل أن الإيمان الصحيح / إيمان الأوائل يظل هو آلية الفعل الأساسية المؤثرة فى صناعة التاريخ كما كان على زمن الرسالة، بما يبثه فى الفرد المسلم من روح التضحية والنضال وصولاً إلى نموذج المجاهد الشهيد

وبغض النظر عن الوسائل التى يحوزها أو يمارس بها جهاده والتى تحتل آنذاك مرتبة تالية فى الأهمية طالما توفرت الرغبة العميقة واللامحدودة فى بذل النفس، عبوراً إلى العالم الآخر «الحقيقى» الذى يخلو من الشر والزيف إلى درجة يتوق إليها المسلم الصالح فلا يخشى الاستشهاد، بل يطلبه حيث تقول إحدى الأدبيات الرائقة لهذا التيار مفاخرة: «نحن طلاب موت».

وفى هذا السياق يتم تحريف الفهم الإسلامى الرائق لمعنى الجهاد، ودفعه باتجاه عدمى تختل معه العلاقة الدقيقة المتوازنة بين طرفى الثنائية الوجودية «عالم الشهادة وعالم الغيب» ويتحول عالم الشهادة الدنيوى / الواقعى فى إطاره إلى مجرد لحظة عرضية بلا قيمة أو معنى فى ذاتها، ولا دور لها سوى دور القنطرة وصولاً إلى عالم الغيب فيما يتصور أنه بلوغ آمن أو بالأدق «البلوغ الوحيد الآمن» الذى من أجله يتم إهدار الوجود، وإشعال العالم بحرائق لا تنتهى، إذ ينزع ربيب التيار الاحتجاجى إلى تفضيل الموت «الشهادة» من دون تردد أو تعقل، وليس الرضا به إيثاراً لله عند الضرورة القصوى. وهكذا يتحول مفهوم الجهاد عن مثاليته القصوى حيث شموله وروحانيته ونزوعه الأساسى إلى رد النفس عن ضعفها وشهواتها، وقتال طواغيت البشر فقط؛ تحريراً لإرادة الإنسان من الظلم والاغتراب، إلى عدمية قصوى ورغبة عميقة فى الانتحار تتجسد فى الإرهاب الذى يروع النفس الإنسانية ويهدر وجودها من دون ذنب جنت، وأحيانًا من دون دافع إنسانى معقول أو هدف أخلاقى معتبر.

- **وفيما يتعلق بالرؤية السياسية** يؤسس التيار الاحتجاجى موقفاً حديًا من الوجود الغربى، باعتباره مصدر تهديد حتمى. وربما تغذى هذا التيار على واقع التحيز الغربى ضد المصالح العربية أو القضايا الإسلامية فى الكثير من الأحيان، غير أنه تحيز يمكن نسبته إلى دوافع إستراتيجية تنبع من حركة الصراع الدولى عبر التاريخ، ويحكمه منطق القوة والضعف بالأساس، وليس المسيحية والإسلام بالضرورة. ذلك أن العالم العربى الإسلامى الذى شهد ذروة تألقه فى العصر الوسيط وفى ظل مقومات الذكاء الدائرى، قد واصل دورة تراجعه مع نمو الروح الحديثة، إذ تأخر فى اكتساب المنطق الجديد أو مقومات الذكاء الخطى. ثم شعر بذروة ضعفه مع تألق الحداثة الأوروبية منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن حيث اتسم التقدم الأوروبى

بالاستمرارية، والتخلف العربى بالاستمرارية ذاتها ولم تحدث تحولات تذكر، ناهيك عن التحولات الانقلابية، فى بنية القوة العالمية منذ ثلاثة قرون على الأقل، اللهم إلا داخل تجاويف الغرب نفسه. ولأن من طبيعة الأشياء وسنن الكون أن الأقوى فى التاريخ هو الأقدر على صياغة الواقع بقواعده الآمرة وقوانينه المنظمة، فقد اطلع الغرب عبر بؤره القائدة بمهمة وضع هذه القواعد على نحو مستمر ومتعاقب فى حقبة تاريخية أصبح العالم فيها أكثر اتصالاً وتواصلاً على نحو يسمح لهذه القواعد بأن ترى وتعاش. ومن ثم، وجد العرب أنفسهم، فى الحقبة المعاصرة محكومين بقواعد غريبة عليهم مثل «الانتداب، والوصاية والحماية على رأسها» ومؤسسات على منوال «عصبة الأمم، الأمم المتحدة» واستراتيجيات من قبيل «الحرب الباردة، وتوازنات الرعب النووى، والنظام العالمى الجديد، والعولمة» وغيرها من القواعد والتقاليد والمؤسسات التى لم يشاركوا أبدًا فى صنعها، وأحيانًا لم يعلموا بها، حيث تحملت الجغرافيا العربية فى القرنين الأخيرين بالذات، أعباء غياب أهلها وركود تاريخها احتلالاً وتمزقًا أمام الغرب وإسرائيل.

ومن هنا أخذت «ثقافة الغضب» تنمو لدى الوعى العربى العام ضد التحيز الغربى، ولكنها تحولت إلى ثقافة «الخوف والكراهية» وباتت «عقدة حضارية» كاملة لدى التيار الاحتجاجى، صار الغرب معها قوة خارقة أو مفارقه، غيبية أو فوقية، لديها دائمًا القدرة على التحكم فى الواقع العربى الإسلامى ولو عن بعد. وهنا لم يعد خطاب المؤامرة مجرد «خيال» أو حتى «نظرية» بل تحول إلى «نموذج تفسيرى كامل» للعالم السياسى استنادًا إلى المشروعية التى توفرها التحيزات الغربية السافرة ضد القضايا العربية على الساحة الدولية. بل ويمعن التيار الاحتجاجى أحيانًا، ولدى أكثر تجلياته تطرفًا، فى تجاوز كل الخبرات «التاريخية الإيجابية» إلى صياغة تناقض «مبدئى/ وجودى» مع الغرب الذى يلتبس لديه بصورة الشيطان التى أنتجتها المخيلة الدينية للشر المطلق المحيط بقصة الخلق والوجود البشريين، ذلك الشيطان الذى يقضى التاريخ كله، باذلاً الجهد كله فى محاولة إغواء الإنسان وجره إلى حافة الهاوية. ما يعنى أن الثنائية الضدية بين الإسلام والغرب جذرية ولا تقل فى عمقها عن ضدية الشيطان للموقف الإنسانى، فهى أولية بدأت مع بدء الخليقة، وقبل أن يبدأ التاريخ، وهى مستمرة فى الواقع حاكمة له، وهى نهائية عابرة للزمن.

• **وعلى الجانب الآخر صار الغرب الأمريكي-الأوروبي** يرى العالم العربي الإسلامي من منظور نظرية «صدام الحضارات» التي تفترض سعيًا حثيثًا لدى المسلمين «جميعًا» أيّا كانت انتماءاتهم الوطنية، ومواقعهم الجغرافية، نحو الارتطام بالغرب لا لشيء إلا لكونهم مسلمين، ولكون الغرب «مسيحيّا»، بعد أن صارت الثقافات أو الهويات الثقافية والحضارية - هي التي تشكل - بديلا للقومية والإيديولوجيا والمصالح السياسية والاقتصادية كأنماط للتماسك والتفسخ والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة.

وحسب هذه الرؤية السوداوية التي نظَّر لها هانتنجتون بداية التسعينيات الماضية، فإن أسباب هذا الصراع لا تكمن فقط في ظاهرة انتقالية مثل العاطفة المسيحية في القرن الثاني عشر أو الأصولية الإسلامية في القرن العشرين، بل تتدفق من طبيعة الديانتين والحضارتين المؤسستين عليهما، كنتيجة لعمق الخلاف، وحدة التشابه في آن. أما الاختلاف لدى هانتنجتون فيرجع إلى أسلوب الحياة: «إذ بينما يفهم المسلمون الإسلام كأسلوب حياة متجاوز يربط بين الدين والسياسة، فإن المفهوم المسيحي الغربي يفصل بين مملكة الرب ومملكة قيصر». وأما التشابه، فمرجعه إلى أن «كلاهما دين توحيد، ويختلف عن الديانات التي تقول بتعدد الآلهة، ولا يستطيع أن يستوعب آلهة آخرين بسهولة. وكلاهما ينظر إلى العالم نظرة ثنائية: «نحن» و«هم»، وكلاهما يدعي أنه العقيدة الصحيحة الوحيدة التي يجب أن يتبعها الجميع، فكلاهما دين تبشيري يعتقد أن متبعيه عليهم التزام بهداية غير المؤمنين وتحويلهم إلى ذلك الإيمان الصحيح [٥٦].

ويذهب هانتنجتون في أقسام الكتاب / النظرية الخمس إلى محاولة تبرير هذا الافتراض الأساسي [٥٧]:

ففي **القسم الأول** يبرر أن: لأول مرة في التاريخ نجد أن الثقافة الكونية متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات، والتحديث مختلف بدرجة بينة عن التغريب ولا ينتج حضارة كونية بأي معنى، ولا يؤدي إلى تغريب المجتمعات غير الغربية!

وفي **القسم الثاني** يبرر أن: ميزان القوى بين الحضارات يتغير، الغرب يتدهور في تأثيره النسبي، والحضارات الآسيوية تبسط قوتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية،

والإسلام ينفجر سكانيّا، مع ما ينتج عن ذلك من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية وجيرانها، والحضارات غير الغربية عمومًا تعيد تأكيد ثقافاتها الخاصة.

وفى **القسم الثالث** يبرر أن: نظامًا عالميّا قائمًا على الحضارة يخرج إلى حيز الوجود حيث المجتمعات التى تشترك فى علاقات قربى ثقافية تتعاون معًا والجهود المبذولة لتحويل المجتمعات من حضارة إلى أخرى فاشلة، والدول تتجمع حول دولة المركز أو دولة القيادة فى حضارتها.

وفى **القسم الرابع** يبرر أن: مزاعم الغرب فى «العالمية» تضعه بشكل متزايد فى صراع مع الحضارات الأخرى وأخطرها «الإسلام والصين». وعلى المستوى المحلى، فإن حروب التقسيم الحضارى وبخاصة بين المسلمين وغير المسلمين ينتج عنها «تجمع الدول المتقاربة» وخطر التصعيد على نطاق أوسع، وبالتالى يتطلب جهودًا من دول المركز لإيقاف تلك الحروب.

وأما فى **القسم الخامس** فيبرر أن: بقاء الغرب يتوقف على الأمريكيين بتأكيدهم على الهوية الغربية !. وعلى الغربيين عندما يقبلون حضارتهم كحضارة فريدة وليست عامة أن يتحدوا من أجل تجديدها والحفاظ عليها ضد التحديات القادمة من المجتمعات غير الغربية؛ حيث تجنب حرب حضارات كونية يتوقف على قبول قادة العالم بالشخصية متعددة الحضارات للسياسة الدولية وتعاونهم للحفاظ عليها.

ولعل القراءة المتأنية لهذه التبريرات الخمس تكشف عن هاجسين أساسيين لنظرية صدام الحضارات؛

أولهما هو الشعور العميق بالخوف على التفوق الغربى الذى راكمته قرون الحداثة، والرغبة العارمة فى تكريس هذا التفوق، والحذر الشديد إزاء كل ما يهدده والاندفاع من ثم إلى التحذير منه، إذ يمكن الادعاء بأنها ليست بعيدة عن صيحات التشاؤم التى أطلقها بعض فلاسفة الغرب المحدثين من احتمالات الاضمحلال والأفول والسقوط، وجميعها تستبطن فكرة «النهاية»، نهاية التفوق طبعًا وليس نهاية الوجود وإن بدت عليها، بقدر غير مسبوق فى هذه الأفكار جميعًا، ملامح الدعائية والنفعية ربما لأنها ناشدت الوجود الإستيراتيجى للغرب الذى بلغ أفق العالمية من

منظور الجغرافيا السياسية منذ القرن السادس عشر، ومن منظور المركزية الحضارية منذ القرن الثامن عشر.

وثانيهما هو الرغبة فى إعادة تكتيل الغرب ضد باقى العالم، حسب التقسيم التبسيطى والأحادى للمركزية الغربية، خلف الولايات المتحدة باعتبارها حيوية الغرب الكبرى، القادرة على الدفاع عنه وحفظ مركزيته فى مواجهة البرابرة المعاصرين وضد كل آخر، حيث يقع الآخر العربى المسلم فى المقدمة لأسباب تاريخية / ثقافية تخص الغرب كله وتثير هواجس حضارية حول علاقة الطرفين: العربى، والغربى، وأسباب إستراتيجية / اقتصادية تخص الولايات المتحدة بالذات وتدفعها إلى محاولة توظيف هذه الهواجس الحضارية فى صورة نظرية إستراتيجية هجومية كشفت كل الكتابات النقدية المعتبرة فى أنحاء العالم كله بما فيها أوروبا بل وأمريكا نفسها، عن غائيتها ونفعيتها.

وبينما تتركز نظرية المؤامرة لدى العقل العربى الإسلامى فى التيار السلفى وخصوصًا مكونه الاحتجاجى، أو التيار القومى التقليدى، تنتشر نظرية صدام الحضارات فى خليط من رؤى لمؤسسات إستراتيجية، ومنابر إعلاميه واسعة الانتشار بالغة التأثير تنزع إلى الاختزال والتعميم لتبرير الاتهام واثبات الإدانة. ولاشك أنهما معًا لا يمثلان العقل الغربى كله لا فى دوائره النزيهة سياسيًا أو المنفتحة ثقافيًا، ولكنهما فى الوقت نفسه يصنعان ما هو أقرب إلى «مزاج إستراتيجى» واع بأهدافه وأقدر على تحقيقها من مثيله الحامل لنظرية المؤامرة مستفيداً من قوة حضور الغرب عموما فى عالمنا المعاصر، وهنا مكمن الخطر الحقيقى إذ على العكس من الأخير الذى لا يملك إلا حرية تصور العالم فإن الأول يملك حرية تصوره، وتصنيعه إستراتيجيا فى الوقت نفسه.

ورغم كثافة الانتقادات التى وجهت إلى نظرية الصدام أغلب سنوات التسعينيات، باعتبارها ليست إلا نظرية غائية وغير علمية، فإن أحداث ١١ سبتمبر كانت كافيه لإحياء السجال بين من يكذبها ويسعى إلى إعادة تفسير الحدث الكارثى موضوعيًا من قلب أدوات التحليل الإستراتيجى المألوفة، وبين من حاول النفخ فيها ليذكى النار المشتعلة كما حاول شارون ضد الفلسطينيين، وكثير من السياسيين

الأوروبيين ركوبًا للموجة ضد المهاجرين من العرب والمسلمين، ناهيك عن العدوانية الأمريكية التى قادت إلى احتلال العراق، وهو الحدث الذى أثار الكثير من الجدل وأعاد فرز المواقف سواء بين أوروبا التاريخية / المركزية / القديمة حسب تعبير رامسفيلد، وبين الولايات المتحدة وحليفاتها القليلات من دول أوروبا الجديدة أو بريطانيا على مستوى الثقافة الإستراتيجية من منظور العالمية.

وفى هذا السياق يمكن إدراج نظرية صدام الحضارات فى إطار ما يمكن تسميته بـ «**نزعة التمركز الأمريكى**»، ونعنى بها تلك النزعة النرجسية التى نمت فى موازاة النزعة التدخلية المتزايدة، خصوصًا فى الجغرافيا العربية منذ نهاية الحرب الباردة، وفى سياق تبريرها، حيث أخذت الولايات المتحدة تصوغ شرعية جديدة لهيمنتها المستجدة، وعلى نحو مستقل عن شرعية الهيمنة التى صاغتها نزعة التمركز الأوروبى القديمة، ومن ثم أخذ الحديث المشبع بالإجلال عن الآباء المؤسسين مشيدى الدولة الأمريكية على أسس الحرية والعدل، والمساواة كمبادئ سرمدية لا تحيد عنها المواقف العملية إلا على سبيل الاستثناء فى إطار عام ينزع إلى التوافق معها، يحل بديلاً للفلسفة اليونانية التى اعتبرت نقطة تكون وانطلاق العقلانية الغربية فى التاريخ الأوروبى الموحد والمتجانس. كما تحل الولايات المتحدة كدولة قومية محل أوروبا كتجربة تاريخية فيتم التعمية بعلة الاستثناء على كل تناقضاتها مع هذه المبادئ السرمدية طيلة القرنين الماضيين مثلما تم الادعاء بنقاء الغرب وطهارة روحه فى الخمس والعشرين قرنًا الماضية. ومثلما صار النموذج الأوروبى هو المثال المحتذى وإلا فالاتهام الجاهز بالنقص والدونية فإن الخطاب الأمريكى يصوغ نرجسيته ليس على المثالية التاريخية «الحلم الأمريكى» وإنما على المثالية التقليدية التى هى خليط من الميتافيزيقية فى مصطلحات «العدالة المطلقة والحرية اللانهائية والحرب العادلة» ومن المانوية فى ثنائيات «الخير والشر» و «من معنا ومن ضدنا».

وهنا تعيد النرجسية الأمريكية تمثل «الرؤية الاختزالية للتاريخ»، ولكن على نحو أكثر مباشرة وتهديداً للجماعة العربية الإسلامية، إذ تطرح تصورات اختزالية واضحة عن روح الثقافة القومية، وعن العقيدة الإسلامية، وعن المنطقة / الجغرافيا العربية.

فالثقافة القومية لدى هذه النرجسية محض إيديولوجيا لا هوية يمكن هزيمتها، ومن ثم إذابتها فى أى كيان أو مسمى، وتغيب حقيقة أن الأمم العريقة لا تتنازل عن كرامتها، وأنها دائما تجد لديها ما تدافع به عن نفسها. وأن صلابتها وعزتها هما أعمق موروثاتها وهى تسعى للدفاع عن نفسها بما لن يسمح للولايات المتحدة بالسيطرة عليها حتى لو تنامى وجودها المباشر على خرائطها فالأغلب أن يأخذ هذا الوجود شكلاً دفاعيّا عن كبريائها، وليس شكلاً منظمًا يستطيع هيكلة النظم والأفكار فيها.

- **والإسلام** فى إدراكها ليس أكثر من دين متخلف يسهل تشويهه والتخويف منه لينكمش أهله إلى داخلهم مدافعين بخجل عن أنفسهم، فلا يظهرون إلا بعد الخلاص من المهمة المطلوبة وهى تجديد / إصلاح الخطاب / الفكر الدينى. وهنا يتبدى جهلها الفاضح بالإسلام كدين حيوى، يتسم بهيمنة كاملة على روح المسلم ويقيه أى شعور بالخواء الروحى أو الأخلاقى. فالمسلم يمتلك سواء من منابع اعتقاده، أو من مسارات تاريخه ما يبعث على الفخر، ويدفع إلى رفض الضيم. وحتى إذا رأى نفسه اليوم متخلفًا عن الأمريكى أو الأوروبى فهو لا يشعر بالمهانة بقدر ما يشعر بالحنين إلى الماضى، فهو أبدًا لا يشك فى الإسلام وإن كره من يحكمون باسمه أو من يعتدون عليه. ولذا فسوف يتحتم على الولايات المتحدة اليوم وغدًا أن تواجه تيارات العنف وأمواج ثقافة الكراهية طالما أصرت على مواصلة عروضها الهزلية على مسرح التاريخ السياسى البائس للجغرافيا العربية، تنكرًا لكل مثل الحداثة السياسية، واستفزازًا لشتى نزعات الثأر وإراقة الدماء.

والمنطقة العربية فى تصورها ليست سوى فراغ واسع تسهل فيه الحركة، وتسهل عملية تشكيله بكل المرونة والليونة القرينة لحالة الفراغ. وهى هنا لا تدرك أن نجاحها فى استنزاف نظم الحكم المحافظة والمتآكلة، لا يعنى نجاحًا نهائيًا فى كسر إرادة الناس والأفكار. ذلك أنها لا تفهم منطق عمل المنطقة التى قد تتحمل الاستبداد سنوات طويلة ،ولكنها لا تتحمل الاغتصاب الخارجى عشر المعشار. وليس فى الأمر أية غرابة، بل محض سنة تاريخية وسياسية، لعل آخر تجسد لها كان فى جغرافية الغرب، وقلب حضارته، فمحاولة إذلال ألمانيا بعد الحرب الأولى، وهى من نبته،

صنعت النازية، ومعها راح ستون مليونا من البشر فى الحرب العالمية الثانية، فلا غرابة ـ إذن ـ فى أن تدفع المحاولة الأمريكية لسحق قوى المقاومة الحية لدينا إلى العنف السياسى بديلاً وحيداً وإن فى موجات وأشكال متباينة.

وتستقى هذه الموجات والأشكال من العنف السياسى منطقها من استنتاج زائف ينهض على مقدمة صحيحة بكل أسف؛ أما **المقدمة فهى** أن الجماعة العربية الإسلامية قد فشلت فى إدارة حوار خلاق مع الولايات المتحدة عبر نظمها الرسمية التى جسدت بشكل أو بآخر التيار النقدى فى الفكر العربى، ومارست الاعتدال السياسى، وسلكت جميع المسالك التى كشفت عن جماعة إنسانية مسئولة لا تبحث سوى عن تحررها، ثم عن السلام حتى مع عدوها الذى اغتصب أراضيها، حتى أنها لم تتردد فى التحالف معها ضد شقيق لها «أى العراق» لتثبت التزامها بشرعة القوانين، فلم تحصل على أى من أهدافها لا فى السلام ولا فى الحرية، بل عانت وتعانى من أجل أن تحافظ فقط على مسمى جغرافيتها وإقليمها أو حتى نظامها الرسمى ومجالها الثقافى تحت لافتة «العروبة» من هجوم الشرق أوسطية العاتى بكل فضاءاته، وعلى تعدد مستوياته.

وأما الاستنتاج فهو : إذا كانت الجماعة العربية الإسلامية قد بذلت هذا الجهد لأجل علاقة إيجابية مع الغرب، والولايات المتحدة ـ خصوصًا ـ تحقق توازن المصالح وتحافظ على الحقوق فلم تنجح فى ذلك، فإن السبيل إلى مثل هذه العلاقة أو تلك الحقوق لابد وأن يتغير، وبدلاً من الحوار السلمى أو تحكيم قواعد القانون، فلابد من استخدام القوة ؟ . وإذا كان استخدام القوة المسلحة النظامية هو أمر مستحيل نظريّا وعمليّا لافتقاد الرغبة والقدرة معًا لدى النخب الحاكمة، فلا يبقى من سبيل سوى استخدام العنف من خارج إطار الشرعية. وهنا نجد أنفسنا إزاء «مباراة صفرية فى العنف» يدفع الجميع ثمنها. وإذا كانت الولايات المتحدة تعانى اليوم فى العراق، فدول المنطقة أيضًا تعانى إما الجمود أو الفوضى المستمرة، ومن ثم التردد المزمن أمام الخيارات النهضوية الكبرى، ما يزيد من ركودها الاقتصادى ويبطئ تطورها السياسى ويدفع ثقافيّا إلى تشظى «تيار الوسط التاريخى العربى» الأكثر اعتدالاً والقابل للحداثة بشرطى الاستقلال والتدرج، وذلك بفعل عملية استقطاب سوف تتسارع

بين نظم حكم أشد رجعية ومحافظة، وبين تيارات عنف أصولى دينى أو قومى أكثر راديكالية تعبر عن غضبها واحتجاجها على التدخل الأمريكى والقمع الاسرائيلى.

وفى المقابل تزداد دوافع الحضور وتتكرس التدخلية الأمريكية التى تستفز بدورها الحركات الراديكالية وتوفر لها القدرة على تجنيد أعضاء جدد فتزداد قدرتها على تحدى الولايات المتحدة والنيل منها، فيأتى الرد الأمريكى عاصفًا، وهكذا فى حلقة مفرغة من العنف والعنف المضاد الذى يصلح ظاهريًا كمبرر لنظرية صدام الحضارت، ولكنه فى الحقيقة ليس إلا توظيفًا رديئًا لها فى خدمة مشاريع الهيمنة والسيطرة، وهو التوظيف الذى يخلق سلوكيات تقود إليها، أو يكرس آليات عملها فنكون بصدد عملية إنتاج لها إما بشكل تلقائى تجسيداً لفكرة دهاء التاريخ، وإما بشكل واع تصديقا لنظرية أخرى أكثر علمية من صدام الحضارات وهى نظرية التنبؤ المحقق لذاته.

٢ـ تفكيك البنية الإقصائية للتفاعل الإسلامى ـ الغربى

إذا كانت اللحظة الراهنة فى العلاقة بين العالمين الإسلامى والغربى، باتت محكومة بهاتين النظريتين السلبيتين أو لنقل «العقدتين الحضاريتين»، وبغض النظر عن تباين مؤكد فى شرعية كل عقدة منها، وفى جذرها التاريخى، وفى التيارات الثقافية التى تستبطنها، فإن تجاوز الثنائية الحادة «شرق ـ غرب» يصبح أمراً صعبًا إلا من خلال جهود كبيرة وصبورة لإنجاز شرطين متلازمين لتجاوز المنطق الإقصائى ونجاح أى حوار مستقبلى بينهما:

● **الشرط الأول دينى**: وهو الاحترام المطلق للعقيدة، بما يجعلها جسراً مشتركًا إلى الله، وليس نصلاً حادًا فى يد الشيطان. ذلك أن الدين قد وجد لتمكين الروح الإنسانى من تلقى الضياء الربانى، ولكنه لن يحقق هذه الغاية إذا لم يعكس بأمانة، وتسامح ذلك التنوع القائم بين البشر من عباد الله سواء بين المؤمنين بالتوحيد أو بينهم وبين غيرهم. وإذا كان هذا المطلب ممكناً بينهم وبين غيرهم، فالأحرى أن يكون ممكنًا بينهم، وخصوصًا بين الإسلام والمسيحية، باعتبارهما ديانتين تبشيريتين عالميتين مهمومتين بالمصير الإنسانى، وباعتبارهما، مع اليهودية، ديانات توحيدية، تشترك فى إدراكها العام لجوهر «الله» وماهية «الشيطان» ومن خلال هذا الإدراك ينبثق، إدراكها التالى

لدور «الإنسان». غير أن هذا المطلب الأساسى يفترض رسوخ مطلبين فرعيين لدى الديانتين الكبريين:

ـ **أولهما**: قبول كل طرف للآخر كما هو واحترام فهمه لذاته لأن التقارب المنشود، على صعيد الأديان، يبقى محدودًا بحدود، إذ يصطدم كل دين منها بنقاط جوهرية صلبة، لا تطرح للمناقشة للحسم فيها. أو بمعنى آخر لا يتنازل أى طرف عنها أو يرضى المساومة عليها. وتلك النقاط الجوهرية هى كون المسيح ابن الله لدى المسيحيين، وكون القرآن وحى الله لدى المسلمين. وعلى هذا، فإن انتقاد المسيحيين للإسلام وانتقاد المسلمين للمسيحية يبقى نقدًا ذاتيًا صرفًا. فمن الممكن أن يقدم معتنقو أى دين حيثيات موضوعية تؤكد على أن دينهم هو الأرقى فى مواجهة مخالفيهم. فما حاولناه فى هذا العمل مثلاً ضد الهجوم الطاغى على محمد ﷺ والإسلام، وكمحاولة لتنشيط ذاكرة الوعى الحضارى إزاء القيمة الكلية للإسلام، نبت من قناعة تامة لدينا بصدق محمد وعظمته كرسول، وبإيجابية الإسلام وشموله «كنص» يستطيع أن يلهم التعايش الإنسانى بمفردات إيمانية، ورؤى عقدية مهمة، بغض النظر عن التجربة التاريخية صعودًا وهبوطًا. ولكن هذه القناعة ربما تبدو واهنة منطوية على أحكام مسبقة من وجهة نظر معتنقى الأديان الأخرى وخصوصًا المسيحيين الذين قد يتهموننى بالتحيز لإيمانى، وقد يكون تصورهم صحيحًا رغم محاولتى أن أكون موضوعيًا؛ لأن للموضوعية حدودًا، وبخاصة فى مواجهة الإيمان الكامن فى لا وعى الباحث، والذى قد يفرض عليه رؤية خاصة للحقيقة قد ترجع لجوهر تكوينه، بل قد تكون هى التى حفزته إلى هذا النوع من الإيمان أصلا، بمعنى أن ذوقى «العقلى» الخاص وعمق إيمانى بحريتى على المستوى الوجودى، وحبى لعلاقة مبدعة وأفق مفتوح بينى وبين الله، بل وعدم تصورى لأى نوع مختلف من العلاقة مع الله، هو الذى حفزنى إلى عشق الإسلام كصورة سامية وشفافة للعلاقة مع الله، لم أكن لأومن بأى دين لو لم أجد مثالها. قد يكون هذا صحيحًا وهو بالفعل كذلك، ولكنه حقيقة وجودية داخلية لا أستطيع أن اقنع بها أحدًا، بل لعلى لا أستطيع تصويرها تمامًا أو تبين حدودها، رغم أنها قد تحركنى وتتحكم فى على نحو كامل. فمن السهل على غيرى خصوصًا من معتنقى دين آخر أن يكذبنى، ولا أستطيع أمامه دفعًا، كما أستطيع أنا أن أكذبه، فلا يستطيع معى دفعًا. وهكذا مهما تعدد الإيمان، وتباينت الأديان.

وثمة فهم مكمل يتعلق بطبيعة العلاقة الخاصة جدًا ليس فقط الروحية، بل العقلية بين الإنسان وإيمانه، إذ قد يكتشف المؤمن فى دينه بعض أوجه القصور أو الثغرات التى لم يكن يتمنى وجودها من دون أن يخرجه هذا القصور عن إيمانه طالما أن مقتنع بالمكون المركزى فيه، وقد يجد هو نفسه من الرغبة والقدرة، ما يغريه بنقد هذا القصور، غير أنه يستشيط غضبًا لو أن أحدًا من معتنقى دين آخر تطوع بهذا النقد. وهنا تبدو العلاقة بين المؤمن وعقيدته أشبه بعلاقة الأم بطفلها الذى قد يكون عابثًا، أو مهملاً، أو عنيفًا، أو منطويًا، أو غير ذلك من الصفات التى تستحق نقد الأم وشكواها منه إلى الكثيرين ممن يحيطون بها، وربما جاوزت حد النقد إلى التوبيخ والعقاب البدنى، غير أن هذه الأم نفسها لا تتصور بأى قدر أن يقوم أحد عنها بهذه المهمة المؤلمة، ولو عند أدنى حد لها، فإذا ما تصادف وحدث ذلك وجدت منها غضبًا لم تكن لتتوقعه منها، وهى الشاكية المتبرمة من طفلها. ولا يمكن لك أن تفسر ذلك إلا بإدراكك لجوهر العلاقة بينها وبين طفلها فهى علاقة وجودية بالكامل، تقع داخل الذات لا خارجها، ومن ثم فلا موضوعية تجاه مثل هذه العلاقة التى تكشف عن فطرية الأمومة، كما تكشف علاقة الإنسان بدينه عن فطرية الإيمان. فماذا يعنى هذا عمليًا ؟.

يعنى هذا للجانب المسلم «أن يتقبل المسيحيين كما هم، غير واصم لهم بأنهم مشركون كفرة، حتى وإن كانوا، من وجهة النظر الإسلامية، يدينون بوحدانية متميعة. كما يعنى للجانب المسيحى أن يكف عن الزعم قولاً وعملاً بأن لا نجاة أو خلاص خارج الكنيسة، كما يزعم الفاتيكان الثانى «أعلى سلطة للكنيسة الكاثوليكية» . . . ما يفرض على الكنيسة الكاثوليكية أن تتنازل عن مبدأ رئيس لديها وهو أن «لا نبى إلا الأنبياء الذين تعترف بنبوتهم». وذلك حتى تخرج من حال الشيزوفرينيا الذى يجعلها ترتضى أن يكون الإسلام دينًا يهدى للخلاص، بينما ترفض رفضًا تامًا الاعتراف بنبوة محمد، داعيًا إلى الله على ذلك الصراط الحنيف الذى شقه نبى الله إبراهيم، وسار عليه من قبل موسى وعيسى، عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام . . . ومن المأزق الذى يدفعها إلى تقرير أن المسلمين يجب معاملتهم بالاحترام الكامل، لكنها تغضى عن عمد الإشارة للقرآن ومبلغ القرآن محمد ﷺ.

ولعل هذه الشيزوفرينيا هى التى جعلت حوار الفاتيكان مع العالم الإسلامى لنحو الأربعة عقود، وتحديداً منذ بادر الفاتيكان فى منتصف الستينيات بفتح حوار مع جميع الأديان المخالفة، غير منتج، فلم يسفر عن نتيجة تذكر، ولم يضع حداً أمام تنامى وتجذر الصور النمطية المشوهة عن الإسلام والتى توارثتها الأعراق الثلاث الأساسية فى العالم الإسلامى: التركى الموروث من القرون بين الخامس عشر والثامن عشر، والفارسى منذ الثورة الإسلامية فى إيران، والعربى فى ربع القرن الأخير وخصوصاً بعد صعود تنظيم القاعدة وهيمنة صورة بن لادن. وفى مقابل الفشل مع المسلمين، كانت النتيجة الوحيدة الحاسمة لحوارات الفاتيكان حتى الآن هى منح صك البراءة من الكنيسة الكاثوليكية لليهود من دم المسيح ما فتح الطريق إلى علاقة إيجابية بين الفاتيكان وإسرائيل بعد طول جفاء، حيث كانت إسرائيل ولا تزال أقرب إلى الكنائس البروتستانتية فى شتى تجسداتها وخاصة الإنجليكانية والمنهجية والكالفينية والمعمدانية وجميعها جعلت من العهد القديم المثل الأعلى والجذر الأصلى للاعتقاد المسيحى، وآمنت بسفر دانيال، ومن ثم برؤيا يوحنا فى العهد الجديد، وجميعها تعتقد فى العقيدة الألفية والعودة الثانية سواء ليشوع «المسيح اليهودى» أو ليسوع «المخلص المسيحى» حيث تقبع إسرائيل - فى كلتا الحالتين - فى قلب خطة الرب لنهاية التاريخ، ويعود اليهود من جديد، بعد فاصل طويل من النبذ والازدراء، إلى موقع الشعب المختار الذى تبقى عودته إلى أرض الميعاد فى فلسطين، ثم قيامه ببناء المعبد بشارة هذه العودة وبداية الحقبة الألفية السعيدة.

- **وثانيهما**: أن يفرق كل مشارك فى الحوار الدينى بين رسالته الإيجابية، وبين حججه الدفاعية، فالمشكلة الحقيقية فى قضية الحوار ليست أن أحداً يرفضه، بل العكس، فالجميع يرحبون به، ولكن كل طرف يفهمه على طريقته، ويسعى من خلاله إلى تكرار الحجج الدفاعية لدينه ضد الأديان الأخرى، ما يبدو كرغبة عميقة إما فى منع معتنقى هذا الدين أنفسهم من الخروج عنه، أو دعوة أصحاب الدين الآخر إلى الإيمان به، الأمر الذى يحفز معتنقى الأديان الأخرى إلى صياغة حجج مضادة، ودفاعات موازية، حيث يميل كل طرف إلى تسفيه ما لدى الطرف الآخر. بل هناك من يتحدث عن الحوار بشكل منغلق، وكأنما ليس هناك إلا طرف واحد أو

طرفين أحدهما معلم والآخر تلميذ له، مثل كاتب سويسرى اختتم كتابه الموسوم باسم : Dialogue with Islam أو «حوار مع الإسلام» بهذا النداء الذى وجهه للمسلمين : «إننا نطلب منكم بشكل خاص جداً، نطلب منكم يا من تؤكدون بشدة القرابة القوية بين دينينا أن تؤمنوا أن لدى الغرب شيئًا أكثر وأفضل، أفضل من ثقافتكم : إنه كلمة الحياة، رؤية مملكة الرب وأمل لا نهائى، أمل لا ينتهى نعبر عنه بكلمة واحدة وباسم واحد : إنه يسوع المسيح»(٥٨). ولا شك فى أن مثل هذا الطلب «الاستعلائى» ليس حواراً بأى معنى بالنسبة لمسلم يستطيع بكل بساطة أن يجيب على مثل هذه النداء بأنه يمتلك فعليًا «كلمة الحياة» ممثلة فى القرآن الكريم، وفى سنة محمد ﷺ. ومن ثم فليس بحاجة إلى المسيح عليه السلام ولا إلى الحوار من الأصل.

وربما كانت الأرضية المناسبة التى يمكن الانطلاق منها نحو تحقيق التفاهم بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، هى «دين إبراهيم الحنيف» الذى هو أساس الأديان التوحيدية الثلاث، فهو دين الإيمان العميق والبسيط بالإله الواحد، وهو الدين الذى يستطيع أن يصوغ التوازن بين نظرتين متناقضتين للإسلام، إما كدين لا علاقة له بالمسيحية واليهودية، بما قد يثير الشعور بالغرابة أو العداء. وإما كدين قريب جداً حتى لا يعدو أكثر من حركة تبشير يهودية بين العرب من نسل إسماعيل أخى إسحاق من إبراهيم، عليهم جميعًا السلام، أو مجرد هرطقة مسيحية نمت فى وعى محمد ﷺ بإيعاز من بحيرا الراهب أو غيره من المنشقين على الكنيسة الكاثوليكية.

وقد يظن أناس كثيرون - كما يقول سير مونتجمرى وات - أن التخلى عن دفاعاتهم يعنى التخلى عن دينهم، والمؤكد أن الأمر ليس كذلك، وإنما هو أقرب إلى التخلى عن التأكيدات الزائفة وإعادة بنيان حياة البشر على الحقائق المؤكدة الراسخة فى أديانهم، فالناس لا تتخلى عن دين وتدخل دينًا آخر بعد دراسة موضوعية لمزايا كل منهما، وإنما لأن الدين الجديد يبدو قادراً على تقديم شىء لهم، أو بتعبير آخر قادر على تقديم ما ينقصهم، بينما عجز الدين الآخر عن تقديم المطلوب»(٥٩).

وباختصار لا أحد له الحق فى أن يقول : دينى أفضل من دينك بدليل أننى لم أتخل عنه؛ لأن مثل هذه الأقوال تنطوى على كثير من سوء الفهم، وتقضى على حال التسامح، وربما تقود إلى العنف. بل يمكن له أن يعدد ما يراه عميقًا وملهمًا له فى

عقيدته، ويوجه حديثه إلى الطرف الآخر قائلاً له: تلك هى الرسالة الإيجابية لدينى وأنا أرى أنها رسالة حق، ولذا فأنا أومن بها. كما يجب أن يكون قادرا فى الوقت نفسه على سماع ما يقوله هذا الطرف الآخر عن إيجابيات دينه، بل وتأمله عميقًا، لا من أجل الإيمان بدين الآخر، بل من أجل التعلم منه، فالمؤمن قد لا يستطيع أن يغير إيمانه، كما أسلفنا، وإنما قد يستطيع أن يضيف إليه ما لا ينتقص منه، بل يزيده تألقًا، وهذا هو المعنى العميق لتوالى الشرائع فى إطار الدين التوحيدى، أو هذا، على الأقل ما نفهمه نحن من الإسلام، أو نراه دوراً للإسلام.

وربما أضفنا إلى ذلك الشرط ملاحظة مهمة ربما تفيد مراعاتها فى إنجاح الحوار بين الأديان، وهى أن ثمة حواراً داخليّا يجرى دومًا داخل كل طرف/ دين، كما يدور بين أى طرفين متحاورين أيّا كانت نقاط تمركزهما. ولا نقصد هنا بالداخلى الحوار بين الطوائف المختلفة للدين الواحد، بل داخل الطرف المحاور نفسه من الدين نفسه، والطائفة ذاتها. هذا الحوار الداخلى قد يوازى، وقد يسبق الحوار الخارجى مع الآخرين، بمعنى أن طرفًا ما قد يكون أكثر قبولاً «داخليّا» لما يطرحه الطرف الثانى، ولكنه لا يتسرع فى «إظهار» قناعاته الإيجابية، قبل أن يفحصها على نحو أدق، أو يختبرها عمليّا، وقد يكون الحوار نفسه مناسبة لاختبار هذه القناعات، ومن ثم لا يجب على الطرف الثانى تعجل الردود، أو استخلاص النتائج السريعة، وإبداء مزيد من الصبر والتفهم لإنضاج قناعات الطرف الأول، ومساعدته على إظهارها للعلن؛ لأن التشدد والمطالبة السريعة بالحسم يؤدى إلى قمع القناعات الموجبة بين المتحاورين قبل نضوجها، وربما يؤدى إلى ردود فعل سلبية، بدلاً من تنمية التوافق.

● **وأما الشرط الثانى فهو ثقافى**: يتمثل فى التجاوز الضرورى للمركزية الثقافية أو لنزعة التمركز الغربى حول الذات، والتى تستمر حتى اليوم ممثلة فى تيارات عنصرية تستبطن الثقافة الغربية، ولعل مفهومين أساسيين كامنين فى هذه النزعة، كان لهما الدور الحاسم فى تفجير العراك المستمر بين الثقافتين:

- **المفهوم الأول**: هو أن التسامح السياسى محض قرين للديمقراطية الليبرالية! ومن ثم فلم يكن ثمة تسامح سياسى، ولا تعايش سلمى قبل ذلك أو فى إطار حضارى أو ثقافى مغاير خارج عن التشكيل الغربى المعاصر، وهو فهم نرجسى مدمر

يرتب افتراضًا خطيرًا فحواه أن لا تعايش إنسانى ممكن إلا من خلال نمط الحياة الغربى بما يحتويه من قيم ومرجعيات، حتى لو أدى ذلك إلى تغريب المجتمعات الإنسانية، باعتباره الطريق الوحيد لأى مبادرة للتحديث الوطنى أو للنهوض القومى. وبلا شك، يتنافى هذا الافتراض مع الواقع التاريخى أو على الأقل يمثل فهمًا اختزاليًا له. ذلك أن التسامح كفضيلة إنسانية أو مبدأ سياسى ليس قرينًا للديمقراطية الليبرالية وحدها، ولا مرادفًا لها، إذ وجد فى مراحل تاريخية أقدم بكثير من أواخر القرن الثامن عشر. ففى التاريخ الحضارى الإسلامى نستطيع أن نجد تجليات شتى له على نحو ما أسلفنا، وهناك أيضًا نموذج التعايش الإنسانى الذى ساد التاريخ المصرى الطويل مع كل آخر بدون استثناء حتى أن المصرى فى كثير من العصور ربما شابت نظرته أطيافًا من عنصرية معكوسة تمجد الآخر على حساب الذات. ولدى العراق - على استبداده فى الحقبة الأخيرة - تجربة عميقة فى التسامح مع اليهود استمرت حتى ثورة تموز وما صاحبها وأعقبها من نزوع اليهود أنفسهم إلى إعادة تكييف هويتهم كإسرائيليين والهجرة إلى ما تصوروه حلمهم القومى الجديد فى أرض الميعاد.

ولاشك فى وجود نماذج للتسامح تزخر بها الثقافات الإنسانية الأخرى، لعل أبرزها ما كان من الهنود الحمر فى تعاملهم الباكر مع المستوطنين الأوربيين وخاصة الأسبان ثم الإنجليز قبل أن يكتشفوا نواياهم الاستعمارية: «فقد كان هنود أمريكا اللاتينية يدلون المستكشفين الأسبان الأوائل على ما يملكونه من ثروات من المحاصيل، ومن الذهب، ولا يترددون فى اقتسامه مع ضيوفهم الغرباء، قبل أن يستدير إليهم هولاء الضيوف بالسيوف قتلاً وإبادة فيما يعترف به كولومبس نفسه فى سجلاته عن مغامرته الكبرى فى جزر الباهاما وكوبا وهسبانيولا، ويكرره خليفته الفاتح الإسبانى بيزارو فى البيرو. وكذلك المستكشف فرناندو كورتيس فى المكسيك، حيث تم القضاء هناك على حضارة الأزتيك وهى حضارة متكاملة صار المؤرخون الغربيون اليوم يعترفون صراحة بوجودها. وعلى المنوال نفسه كان الأمر مع المستكشفين الإنجليز فى فرجينيا التى وصلها ريتشارد جرينفل على رأس سبع سفن ليشعل فيها النيران رغم الكرم الشديد الذى قوبل به هناك، وذلك بحجة أن هنديًا سرق كوبًا فضيًا صغيرًا. وكما كان أيضًا فى نيو إنجلاند، وورود إيلاند على

يدى جون ونثروب وغيره، وكما يعترف مؤرخون كبار بحجم فيرجل فوجيل، وإدموند مورجان وغيرهم [٦٠].

ويشى التاريخ الصينى المديد، ربما لأكثر دولة وطنية استمرارًا فى التاريخ البشرى دونما انقطاعات أو تحولات كبرى، بشخصية حضارية متسامحة تغذيها ثقافة عريقة، وتدعمها ديانة أرضية هى الكونفوشيوسية تلعب فيها الحكمة الفلسفية، والخبرة العملية، والمثل الأخلاقية دورًا مركزيًا وملهمًا، فلم تعرف العنصرية وإن حرصت على الاعتزاز بالنفس، وتمثلت الرغبة فى الحفاظ على نسيجها الحضارى ما دفعها قديمًا إلى بناء السور العظيم لحماية نفسها من البرابرة، ويدفعها اليوم إلى تطوير ثقافة تنمية شاملة تقترب من حدود «النموذج العالمى»، ولكن من داخل خصوصيتها القومية.

وربما كان صحيحًا أن التسامح كمفهوم فلسفى قد اتسم بدرجة أعلى من العمق على مستوى الروح الفردية فى ظل الديمقراطية الليبرالية التى تتغذى من مرجعية ثقافية تقدس الوجود الفردى، وتتأسس على قاعدة المجتمع التعاقدى، والمعيارية المطلقة للعقل البشرى، وهى مرجعية لم تجد تجسدها الكامل حتى الآن سوى فى الحداثة الغربية. غير أن هذا لا ينفى وجود نقاط وصول أخرى إلى التسامح لا تحتم المرور عبر تلك التجربة وحدها، كما لا يغطى على حقيقة أن تلك الحداثة نفسها هى التى ارتكبت من الجرائم فى حق الإنسانية مالا يمكن حصره فى هذا السياق، وإن كفانا هنا أن نتوقف عند الحربين العالميتين الأولى والثانية وضحاياهم من بنى البشر نحو ١٠٠ مليون، فضلاً عن وقائع التعذيب والموت فى معسكرات الاضطهاد النازية، والتى تنص الرواية السائدة حولها على أن ٦ مليون ضحية فقدوا حياتهم من اليهود وحدهم، ناهيك عن الغجر والبولنديين وغيرهم.

ونحن هنا لا نأخذ موقف إدانة من الديمقراطية الليبرالية لذاتها، بل على العكس نحبذها، ولكننا ندين فقط التعصب لها باعتبارها الطريق الوحيد إلى الحقيقة السياسية؛ لأن التعصب للديمقراطية أو التعصب ضدها، مثل أى تعصب أخر لأى فكرة دينية أو فلسفية لا ينتج سوى أسوأ نزعات الشر لدى الإنسان. ومن ثم، يكون علينا أن نؤكد على الغاية وهى التسامح، وأن نقبل بتعدد الطرق إليها فى الوقت

ذاته، فلتكن العدالة الدولية، والسلام العالمى - إذن - غايتين كبيرتين لكل الأمم، ولتبقى الديمقراطية الليبرالية وسيلة مثلى، ضمن أخرى، لبلوغهما. وعندها يمكن تصور وجود دول / أمم «منضبطة» كما يقول جون رولز: « تمارس سياسات عقلانية وتندمج فى الاقتصاد الدولى، والنظام العالمى، بل وتسهم فى حركة التاريخ»(٦١)، ولكن من داخل خصوصياتها الثقافية طالما التزمت بحدود العقلانية السياسية، والشرعية التاريخية الواسعة، وليس فقط بالحدود الضيقة للديمقراطية الليبرالية التى قد يؤدى إعمالها كمرجعية وحيدة للحضارة الإنسانية إلى تخريب السلم العالمى وإشعال حرائق ثقافية ودينية غير محدودة.

-**والمفهوم الثانى** أن الديمقراطية وحدها تقضى على الإرهاب! حيث تطرح النرجسية الأمريكية المنظور الديمقراطى حلاً سحريًا لمواجهة الإرهاب فى العالم العربى الإسلامى، فتقيم علاقة خطية مباشرة بين الديمقراطية والاعتدال، وبين الاستبداد والإرهاب متناسية أو متعامية عن الحلقة الوسطى فى كلتا العلاقتين حيث العدالة الدولية هى صمغ الأولى، والمظالم الدولية هى بارود الثانية. ونحتج هنا بأن الإرهاب والديمقراطية بينهما علاقة منحنى وليس علاقة خطية؛ إذ من المتصور وجود مجتمعات تقليدية قبلية أو حتى بدائية تعيش فى استقرار يمكن وصفه بالجمود، ولكنه لا يفرز العنف بل يخضع للعرف السائد ويحترم بشدة التوازنات العشائرية القائمة. كما يمكن تصور مجتمعات أخرى أقرب إلى الحداثة / الديمقراطية تعانى من التطرف وربما الإرهاب نتيجة للسيولة الثقافية المصاحبة لعمليات التفكيك، وإعادة التركيب الطبقى، وتغيير أنماط التنظيم الاجتماعى بذبول تلك القائمة على الإدماجية: القبلية، والدينية، والطائفية وصعود أخرى حديثة على أساس من الفردية: مادية ومهنية / نقابية، وإيديولوجية / سياسية وهى العمليات المرتبطة إجمالاً بمراحل التحول الثقافى الكبرى. كما توجد مجتمعات حديثة فعلا أكثر تصالحًا مع نفسها وأكثر استقرارا وقدرة على التجدد من مثيلتها التى تخوض مرحلة التحول بكل آلامها وإن كان ذلك لا ينفى احتمال وجود بؤر للتطرف هنا وهناك، أو حدوث عمليات إرهابية بين الفينة والفينة ترجع فى أغلب الأحوال إلى دوافع الاغتراب

الفردى المرتبط بحالات الخواء الروحى الناجمة بدورها عن ضغوط الروح الحديثة ، وفرديتها العميقة وطابعها الاجتماعى التعاقدى، و ذهنيتها الصراعية، ولكنها تبقى محدودة وفى إطار السيطرة من قبل الكتلة التاريخية الحديثة السائدة والتى غالبًا ما تتمتع بالحيوية والفعالية .

وفى هذا السياق ربما تعين علينا ابتداءً الاعتراف لعالمنا العربى الإسلامى بقدرته النسبية الأعلى من المتوسط العالمى على إنتاج ظاهرة العنف السياسى طيلة نصف القرن الأخير وذلك لأنه يعيش مرحلة التحول إلى الروح الحديثة وما تتسم به من عراك وتوتر ناجمين عن ممانعة الروح التقليدية بكل أبنيتها الاجتماعية ، ومخزوناتها النفسية ، وتنظيماتها السياسية وهى تحارب معركتها الأخيرة قبل الذبول ككتلة تاريخية متداعية ، وليس عن تناقض حتمى مع الغرب أو مع غيره . ولعل مرحلة التحول هذه هى ما عاشها الغرب سلفًا ولأكثر من ثلاثة قرون ظل خلالها أكبر مصدر لإنتاج العنف السياسى فى العالم وخاصة فى لحظات ثلاث ممتدة: **الأولى** بين القرنين السادس عشر والسابع عشر بإلهام الدين متجسدة فى حروب الإصلاح الدينى وخاصة بين ألمانيا وفرنسا . **والثانية** بإلهام الفكرة القومية العلمانية متجسدة فى حروب فرنسا النابليونية مع أغلب الملكيات الأوربية المحافظة . **والثالثة** بين التاسع عشر والعشرين بضغوط النزعة التوسعية الاستعمارية متجسدة بشكل خاص فى الحربين العالميتين الأولى والثانية ؛ إذ لم يتوقف الغرب عن إنتاج هذه الظاهرة بشكل أساسى - وليس نهائيًا - إلا قبل نصف القرن .

وإذ نعترف للغرب بسبقه على مسار التحديث، فإننا نحمله بمسئوليات كبرى يفرضها وعيه بمشكلنا الحضارى حيث آلام عملية التحول وما تتطلبه من تسامح مع التناقضات التى تثيرها وعلى رأسها ظاهرة العنف السياسى، ليس فقط لأنه أسهم فى تضخيمها عندما تحالف مع تيارات العنف الدينى فى ربع القرن الأخير لحصار الشيوعية قبل سقوطها ، ولكن بالأساس لأنه مسئول أخلاقيًا وتاريخيًا عن بعض دوافعها؛ لأنه وعبر ظاهرة الاستعمار جمد التطور السياسى العربى لنحو القرن ، وعبر دعمه للاستيطان الصهيونى ثم الدولة

الإسرائيلية فى فلسطين، فرض عليه سياق دفاعى عانى منه كثيراً فى حقبة ما بعد الاستقلال مباشرة، الأمر الذى أسهم فى دفع عملية بناء الدولة الوطنية الحديثة فى العالم العربى إلى أنماط من العسكرة الموشاة بتجليات يسارية وقومية دارت جميعها على أرضية ثقافة مدنية هشة تم تلفيقها على عجل تحت ضغوط الانكسارات العسكرية والأزمات السياسية، قادته بعد ذلك إلى العنف السياسى الملتبس بالدين، والناجم فى الحقيقة عن نماذج مختلفة لـ «دول فاشلة» فى قيادة مجتمعاتها، وليس عن الإسلام.

والمهم فى هذا السياق أن نزعة التمركز هذه، بمفهوميها الاختزاليين، ترتب للتيار العنصرى فى العقل الغربى الحق فى أن يفرض معاييره الخاصة للتسامح السياسى بما ترتبه من قيم، وتضعه من حدود، وتدفعه، من ثم، إلى محاكمة الثقافة العربية الإسلامية بمعايير خارجة عنها، فيرتب، مثلاً، فهماً نرجسيًا لحدود «حرية التعبير» تتمدد حيث لا توجد محرمات أو مقدسات من وجهة نظره، فتعلو على «حرية الاعتقاد» أو تتسع لتستوعبها. وذلك على منوال ما كان الأمر بين خريف ٢٠٠٥ وشتاء ٢٠٠٦ إثر قيام صحيفة دانمركية ثم صحف أوروبية أخرى بنشر صور كاريكاتورية تجسد أو تسىء لنبينا الكريم ﷺ على نحو أثار عراكًا ثقافيًا هائلاً استمر لشهور عدة، وبدا السجال خلالها وكأنه حول حق تفسير معنى «الحرية» وذلك بين إطارين مرجعيين متمايزين يتصور كلاهما الحرية فى سياقه وفى إطار ضوابطه.

وإذ تقع الثقافة الغربية بروحها الشكيه فى غواية تجسيد المسيح ونقده فنًا وأدباً، كما لا تتورع عن الإساءة إليه، فإنها تحاول مد غوايتها إلى شخص الرسول الكريم، وهو ما لا يجوز فى السياق الإسلامى حيث تربى العقل المسلم على رفض تجسيد النبى ﷺ، ومن ثم يصبح هذا التجسيد، ناهيك عن الإساءة، نيلاً من ضمير المسلم وحريته العقدية، وهو فارق يجب على الثقافة الغربية أن تعيه وأن تحترمه بالضرورة، فلا تفرض على الرسول الكريم «محمد» طريقتها فى التعامل مع النبى الكريم «عيسى» الذى نبجله كما نبجل نبينا. ذلك أن من حق الثقافة الإسلامية أن تصوغ لنفسها مقدساتها ومحرماتها، مثلما تصوغ الثقافة الغربية المعاصرة مقدساتها ومحرماتها، فعلى عكس الادعاء الشائع بأنها قد تجاوزت فكرة المحرم «التابو»،

يكشف الواقع عن وجود ذلك التابو . وإن كانت قد تجاوزت عقدة الدين فلم تجعله مقدسًا لها ، وهو الأحق بالقداسة ، فإنها قدّست ما دونه على منوال المحرقة النازية ضد اليهود «الهولوكست» رغم كونها واقعة تاريخية وضعية لا يجب أن تخضع للتقديس وإلا بقيت فى أسر الأوهام المعرفية الأربع التى حذرت منها تجريبية بيكون ورفضتها شكية ديكارت ، وهما معًا جذر العقلانية الأوروپية التى تجافى المطلق ، وتعادى اليقين .

ويمكن القول هنا بأن مثل تلك الأزمات سوف تبقى قابلة للتكرار طالما أن الثقافة الغربية لم تستطع امتصاص التيار العنصرى داخلها ، وتجاوز تلك الازدواجية التى تجعل أى حوار حضارى أقرب إلى حوار طرشان ؛ إذ يتحول إلى محاضرات تعليمية يفترض أن يلقيها الغزب/ المعلم على المسلم / التلميذ ليسمعه فيها أفكاره التى عليه التكيف معها ليتأكد له النجاح / التقدم ، وإلا فهو الإخفاق ، فيكون الرد العربى الإسلامى هو نفسه ، ولو عبر سيكولوجيا بالغة التعقيد هو رد الطالب الكاره للمعرفه والذى يراوح بين رفض قاعة المحاضرات أصلا و الهروب منها إلى ماهو غير محدد بذاته ، و لا يمكن تعريفه إلا بكونه ما هو خارجها أو بعيد عنها وبين الحضور الجسدى بها ، ولكن فى غياب الذهن المكتشف الساعى إلى مد الجسور حيث إلقاء الخطب البلاغية حول قبول الآخر من قبل النخب العربية الإسلامية الناطقة باسم ثقافتها دونما تأثير فى كتلها المجتمعية ، هو نفسه حال الطالب الذى يلقى بسمعه إلى معلمه قاصداً النجاح لا المعرفة فى امتحان تلقينى على سبيل إنجاز الهدف الشكلى من طقس مراوغ فرضته على الطرفين ظروف تكاد تكون خارجة عن إرادتهما معًا ، بقدر ما هى خاضعة لنظام مستقل تحركه العادة الاجتماعية لدى الطالب فى وطنه أو العادة الثقافية لدى الجماعة الإنسانية فى مواجهة مثيلاتها .

ولعل هذا التجاوز الأساسى لبقايا تيار المركزية الغربية ، يقتضى تجاوز مفهومين أساسيين لديه ؛ **أولهما:** هو مركزية الاستثنائية الإغريقية فى التاريخ الفلسفى ، تثبيتًا لوهم خادع وهو أن الفلسفة اليونانية هى أول أو حتى أصل كل نشاط فكرى نظرى أو إبداعى خلاق ، حتى أنها تصبح الجذر الوحيد لكل عقلانية ممكنة ، فلا توجد عقلانية أخرى خارجها ، ومن ثم خارج الغرب الذى ورثها كأحد جذرين له ، مع

الجذر الآخر اليهودي - المسيحي. **وثانيهما:** هو المفهوم العنصري للثقافة والذي يتصور بقاء هذه الفلسفة نقية خالصة إذ لم يرفدها مكون ثقافي سابق لها، كما لم يلوثها أي بناء فكري لا حق عليها، حتى ولو كان العقل العربي - وخاصة في تياره الرشدي - هو الجسر الذي عبرت عليه تلك الفلسفة من الوعي الأوروبي ما قبل الجرماني وقبل المسيحي إلى الوعي الأوروبي ما بعد الجرماني، وبعد المسيحي، حيث كان عصر النهضة فاتحة عصور الحداثة، وفي مقدمته كان السجال الأشد في الوعي الأوروبي بين الرشديين اللاتين وخصومهم من معارضيه في القرنين الثالث والرابع عشر.

ولا شك في أن العجز عن تجاوز هذين المفهومين إنما يبقى العالم الإسلامي خارجًا، ليس فقط عن إطار العقلانية الغربية، بل أيضًا على كل عقلانية ممكنة، حيث يميل التيار المتمركز، أو بقاياه النرجسية، إلى توصيف وتفسير أزمة الثقافة العربية - الإسلامية، وبالأخص تأزم علاقتها بالحداثة، وإنتاجها لأنماط مختلفة من العنف السياسي والاجتماعي، برؤية عنصرية بحتة ذات طابع إطلاقي يتجاوز الدوافع الموضوعية المتعلقة بالضغوط الخارجية والملابسات التاريخية المحيطة، ويركز على ما يعتبره دوافع أصيلة في الشخصية العربية نفسها ترفض قيم الحداثة والحرية والفردية الناضجة، إما لأنها كعرق سام لا تحبذها، أو كثقافة عربية لم تعتدها، أو كدين إسلامي تتجافى نصوصه معها، وهو الأمر الذي يدفع بمعضلتنا العربية مع الحداثة إجمالاً إلى كونها معضلة وجودية تخص إنسانيتنا كنوع بشري، أو يننا كعقيدة سماوية. ومن ثم فلا يمكننا تجاوزها مهما حاولنا، اللهم سوى بالانسلاخ عن بعض أو أعمق مكونات هويتنا الحضارية، بما يجعل الحوار غير ممكن أو غير مجد.

ونود هنا أن نلفت النظر إلى التعقيد الكبير الكامن في ظاهرة الثقافة، على نحو يجعلها حبلى بإمكانيات متناقضة؛ إذ إنها تستبطن، على الأقل، وجهين متقابلين ربما كانا هما الأصل لنزعتيها الأساسيتين سواء التوافقية، أو الاستبعادية:

الوجه الأول: موضوعي أو سوسيولوجي يشتبك بعلم الأنثروبولوجيا ويستند إلى علم الاجتماع، كما هو لدى المدرسة الفرنسية بزعامة دوركهايم. والثقافة لديه

نمط عيش وأسلوب حياة تسقط فيه الرموز على الوقائع مباشرة، وتندمج فيه حركة الصور والشخوص، وتنتفى فيه إلى حد كبير المسافة الفاصلة بين الرؤى والسلوك. وهنا يصبح فعل «المعاش» هو المؤسس لفعل «التأمل» فى حياة البشر؛ إذ إن حركتهم هنا لا تصدر عن رؤية سابقة بالضرورة، وإن أمكن استخلاص هذه الرؤية من حركة الجماعة الإنسانية «القومية» بعد أن تكون قد تقررت فى واقعها التاريخى بشتى جوانبه.

هذا الوجه الثقافى يهتم بالقاعدة بأكثر من الاستثناء، ويلهم عملية التقنين الجمعى بأكثر مما يغذى الجموح الفردى. ومن ثم فهو الوجه الأصلح لبناء الكيانات الكبيرة/ الفوقية/ الجمعية، أو لتحقيق التعايش فيما بينها؛ لأنه يتمتع برؤية «توافقية» على الصعيد النظرى، ونزعة «تكاملية» على الصعيد العملى إذ ينبع من المشترك الإنسانى الذى تؤسس له وحدة الجنس البشرى، ويتغذى على التجربة التاريخية المشتركة التى تمثل معينا لا ينضب للخبرة الإنسانية. ولذا فهو الوجه المهيمن على النزعات الفكرية ذات الطابع الإنسانى والكونى، إذ رغم انطلاقه من روافد موضوعية وليست مثالية، فإن تفتحه للتجربة الواقعية، وللخبرة البشرية، ينتهى إلى مواقف أكثر تسامحًا ونزوعًا إلى الانفتاح على التاريخ والآخر.

أما الوجه الثانى: فيمكن تسميته بالذاتى/ المثالى «السيكولوجى»، ويستند بالأساس إلى النظم الفكرية المكتملة التى يتوفر لها الشمول كالدين، أو التى تدعيه كالفلسفات المثالية ذات الطابع الميتافيزيقى، والإيديولوجيات السياسية الكبرى ذات المنحى الإطلاقى. والثقافة كما يراها هى بناء عقلى شامل ونظام صارم للأفكار يفسر نفسه بنفسه، تستطيع أن تجد داخله كل الحقيقة إذا ما حاولت وكنت أكثر « إيمانًا/ الدين، أو اعتقادًا/ الفلسفة، أو ثورية/ الإيديولوجيا ». ذلك أن الحقيقة لديه ليست خبرة حية تكتشف فى التجربة، بل رؤية تصدر عن تأمل ذاتى سابق على التجربة. والتأمل نفسه قد يكون فعلاً إنسانيّا خالصًا، أى إبداعيّا محكومًا فى سقفه الأعلى بوعى البشر أنفسهم وإلهاماتهم التى تجدها فى فكرة فلسفية أو تعبير أدبى أو فى أىّ من منتجات الوعى. وقد يكون فعلاً تأويليّا فقط ينطلق من أو يستند إلى نص مقدس ابتداء، ويخضع فقط لتفسيرات البشر عندما يحاولون أن يصوغوا به ومن خلاله رؤاهم المجتمعية والسياسية بأقدار متباينة من التفرد والخصوصية حسب المجتمعات الإنسانية.

وتبدأ مشكلة هذا الوجه عندما ينشغل فقط بتأكيد مبدأ الخصوصية غير مكترث بالمشترك الإنسانى مع الجماعات المغايرة، إذ يتغذى على ما هو ذاتى، وفردى، ويسعى فى نهم إلى التعبير عن الاستثناء وليس تجريد القاعدة؛ لأنه ينبع من الروافد المثالية كالعقيدة الدينية، والمذهب الفلسفى، والروح القومية، والإيديولوجيا السياسية، ومن ثم تكون المفارقة فى أن الفكر الذى ينبع من روافد مثالية أو روحية، فلسفية أو دينية، هو الذى ينتج وعيًا حديًا استبعاديًا لا يتحمس للتعدد، ولا يكترث بالتواصل مع الخصوصيات الأخرى لصناعة كيانات أكبر وأوسع. وهو قد ينزع إلى طموحات عالمية، ويمتلك دعاوى رسالية بحكم مثاليته، ولكنه غالبًا ما يصل إلى نتائج نقيضة لطموحه عندما يفتقد إلى تعددية الوسائل والآليات والرؤى فى تبليغ ونشر رسالته التى لا يتصور لها سوى صيغته هو التى توصل إليها. ومن ثم، فهو يقع فى أسر النرجسية الثقافية، وهى حالة التيار العنصرى الذى تحدثنا عنه توًا فى الثقافة الغربية، وكذلك حال التجارب الحضارية والقومية الراديكالية كالعنصريتين: النازية والفاشية. وهو أيضًا حال الفصيل الإسلامى النحيف الذى وقع فى أسر التطرف وأسقط على الإسلام فى مرحلة الأزمة، فهمه الخاص وتأويله الذاتى المنغلق.

وظنى أن الإدراك الإيجابى لظاهرة «الثقافة» يثير ضرورة التكامل بين التعريفين «الذاتى والموضوعى» أو «السيكولوجى والسوسيولوجى»؛ لأن الانحياز المطلق لأىّ منهما قد يؤدى لإهدار جزء مهم من حكمة المجتمعات الإنسانية أو من خبرتها. فالتعريف السوسيولوجى مثلاً إذا ما اعتبرناه وحده هو المرجعية لتصورنا عن الثقافة قد يصل بها إلى تصور عدمى يفرغها من جوهرها كإطار للتمايز بين الأمم، والتنافس فيما بينها على النحو الذى يحفز الوجود البشرى، ويجعل لحياة البشر معنى، وللثقافة حضوراً فى التاريخ. بل ويتيح إمكانية التكامل فيما بينها عبر الاعتراف بالتنوع الذى يثرى المشترك الإنسانى، ويحرك جدلية التاريخ. وفى المقابل، فإن إطلاق التعريف «السيكولوجى» يهدر الجزء الأهم من خبرة المجتمعات الإنسانية «التاريخ»، إذ لا يمكن الحكم على أى نظام للأفكار بالصلاحية أو العكس إلا بمقدار ما يثمره فى حركة الواقع لدى الجماعة التى تمارسه، مهما كانت جاذبيته اللفظية أو هندسته العقلية أو حتى نزعاته الفكرية. فمن دون معيار الصلاحية العملية والقدرة

على التحقق فى الواقع يكون هذا الوجه الثقافى بابًا لا للحفاظ على الخصوصية أو إثرائها، بل إلى الانغلاق والتقوقع فى كهوف الزمان، وسراديب المكان، ما يمثل وصفة للتخلف، ناهيك عن القطيعة والعداء مع الآخر.

ولذا، فإن الحاجة تبدو ملحة لتحقيق نوع من التكامل بين المفهومين يوفر بدوره مرجعية مشتركة تتأسس على الجدل الإيجابى بين بنية العقل وحركة الواقع لدى كل ثقافة إنسانية، ومن خلاله تتمكن الثقافتان العربية والغربية ليس فقط من الحوار معًا، ولكن أيضًا من فحص منتجات كلّ منهما فى الوعى وفى الواقع معًا، تصحيحًا للمسيرة وتجديداً للتاريخ. ففى هذا الإطار الثقافى التوافقى لا يوجد مبرر للحديث عن صدام حضارات لا يمثل - بكل تأكيد - حتمية منطقية من أى نوع، بل ينفتح الطريق واسعًا أمام تجاوز خلاق للصياغة الحدية «شرق - غرب» قبل أن تتحول ثنائية أقنومية راسخة ونهائية.

***

الهوامش :

١ـ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد والأقليات والأناجيل، مرجع سابق، ص ٢١ .
٢ـ د. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، مرجع سابق، ص ١٦٢-١٦٤ .
٣ـ د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص٦٧ .
٤ـ د. محمد حسين هيكل، حياة محمد، مرجع السابق، ص٢٦٧ .
٥ـ محمد حسين هيكل، حياة محمد، المرجع نفسه، ص٢٦٧ ، ٢٦٨ .
٦ـ د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص٦٨ .
٧ـ عبد الرحمن الشرقاوى محمد رسول الحرية، مرجع سابق وص ٢٠٨ .
٨ـ د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص٦٨ .
٩ـ د. طه حسين، مرآة الإسلام، مرجع سابق، ص٦٨- ٦٩ .
١٠ـ مانويل كايتانى، حوليات الإسلام، ج١ ، ص٦٣ . استشهد به : د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، طبع ١٩٩٩م، ص١١٢ .
١١ـ د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، المرجع نفسه، ص١١٢ .
١٢ـ د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، المرجع نفسه، ص١١٣ .
١٣ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص ٣٠٨ .
١٤ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، المرجع نفسه، ص ٣٠٩ .
١٥ـ إميل ديرمنجم، الشخصية المحمدية، مرجع سابق، ص١٢٧ .
١٦ـ مجموعة الوثائق السياسة للعهد النبوى والخلافة الراشدة، المرجع السابق، ص١١٢ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، نقلاً عن : د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، المرجع نفسه، ص٤٠-٤٢ .
١٧ -عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه والمرجع نفسه، ص ١٧٧ .
١٨ـ الشيخ محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص ١٦١ .
١٩ـ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨ .
٢٠ـ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٠ .
٢١ـ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق١٩ـ٢٠ .
٢٢ـ هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم : دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص١٨١ .
٢٣ـ هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم : دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق،ص١٧٩ ـ ١٨٠ .
٢٤- د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص٢٠ـ ٢١ .
٢٥ـ محمد سعيد العشماوى، جوهر الإسلام، مرجع سابق، ص١١٤ .
٢٦- برنارد لويس، أين الخطأ : التأثير الغربى واستجابة المسلمين، مرجع سابق، ص ١٧٤ .
٢٧ـ سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م نقلاً عن: د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص، ١٤١ .

٢٨ـد. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص٢٥ـ٢٦ .
٢٩ـد. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ٢٧ .
٣٠ـد. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص ١٠٠، ٩٩ .
٣١ـهيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم: دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص ١٨٣ .
٣٢ـآدم متز، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م، ج١ ص١٠٥، نقلا عن د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مرجع سابق، ص٤٣ .
٣٣ـد. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق، ص٢٥ـ٢٦ .
٣٤ـو. مونتجمرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ١٦ .
٣٥ـجورج قرم، تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، طبعة بيروت سنة ١٩٧٩م، ص٢١١ .
٣٦ـبرنارد لويس، أين الخطأ، مرجع سابق، ص١٢٥ .
٣٧ـجورج قرم، تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، طبعة بيروت سنة ١٩٧٩م، ص٢٢٤ .
٣٨ـد. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، مرجع سابق، ص١١٩ـ ١٢٠ .
٣٩ـ د. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، مرجع سابق ، ص١١٨ .
٤٠ـأحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص٤٨ .
٤١ـد. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص٣١ـ ٣٢ .
٤٢ـد. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص٣٣ .
٤٣ـديمترى غوتاس، الفكر اليونانى والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية فى بغداد والمجتمع العباسى المبكر، ترجمة وتقديم نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية والمنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م، ص٣٠ـ ٣١ .
٤٤ـديمترى غوتاس، الفكر اليونانى والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية فى بغداد والمجتمع العباسى المبكر، المرجع نفسه، ص٤٣ وما بعدها.
٤٥ـ د . جابر عصفور، الوجه المشرق من الصورة، الحياة اللندنية، ١٥ـ ١٠ ـ٢٠٠٣م.
٤٦ـو. مونتجمرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٤٢ .
٤٧ـشوقى ضيف، عالمية الإسلام، المرجع نفسه، ص٩٩ .
٤٨ـهيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم: دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، مرجع سابق، ص٢٠٦ – ٢٠٧ .
٤٩ـكريستوفر داوسون، صناعة أوروبا، نقلاً عن: سير. و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص١٨٣ .
٥٠– إنسانية الإسلام ، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب ، بيروت – ١٩٨٠م ، ص٤٢٥ .
٥١ـبرنارد لويس، أين الخطأ: التأثير الغربى واستجابة المسلمين، مرجع سابق، المقدمة.
٥٢ـكارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق، ص٦٣ .
٥٣ـصامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص٣٤٠ .

54- M. Baudricourt, La Guerre et Ie gouvernement de l'Algerie (Paris, 1853), p. 160.

نقلاً عن: كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، مرجع سابق ص٦٣ .

٥٥ ـ صامويل هانتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى، مرجع سابق، ١٠٩ .

٥٦ ـ صامويل هانتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى، مرجع سابق، ص٣٤٠ .

٥٧ - صامويل هانتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى، المرجع نفسه، ص ٣٧ -٣٨ .

٥٨ ـ و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص٢٢٧ .

٥٩ ـ و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر ، المرجع نفسه، ص٢٣٠ .

٦٠ ـ هوارد زن، التاريخ الشعبى للولايات المتحدة ، الجزء الأول، ترجمة شعبان مكاوى، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، الفصل الأول.

٦١ ـ جون رولز، قانون الشعوب : عودة إلى فكرة العقل العام ، ترجمة محمد خليل، عدد ١٠٧٤، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

خـاتمـة:

عن الرؤية الإسلامية للتاريخ!

يبقى التاريخ سجلاً لخبرات البشر، ومحاولاتهم الدائبة ترقية أنماط حياتهم. غير أنه يستحيل أحيانًا فاعلاً فى هذه المحاولات نفسها، عندما يتمكن من ترسيخ «رؤى» مميزة لدى الجماعات المختلفة من البشر إزاء المسارات الخاصة لترقيهم وصعودهم. وهى رؤية تنبع غالبًا من إدراكهم لمعنى، وغايات وجودهم على الأرض، ولمصيرهم فيما بعد الموت، ومن ثم تستلهم مقوماتها من فلسفاتهم وأديانهم، أو من تجاربهم فى الماضى، ولكنها تصير بالتراكم والاستمرار حاكمة لحركتهم نحو المستقبل. ومن هنا، تأتى أهمية الرؤية التاريخية للحضارات المختلفة، وبلا شك فإن العقيدة الإسلامية عبر جذرها التوحيدى الذى صاغ الألوهية الشفافة، والنبوة الصافية، والإنسانية الحرة، والأخلاق التوازنية، قد أكسبت المسلم رؤية خاصة للتاريخ، على نحو يختلف مثلاً عن رؤية اليهودى والمسيحى والبوذى؛

• **فاليهودية** مثلاً وهى الأقدم، تعكس قصوراً فى قدرة الوعى الإنسانى على إدراك حقيقة موقعه فى الوجود، وذلك لأنها تقصر أساسًا عن فهم وإدراك صورة الإله «يهوه»، ومن ثم عن إنجاز صيغة فعالة ومتسامية لعلاقته بالبشر. ذلك أن الرغبة فى التجسيد تبقى بمثابة توق لم يتوقف لحظة عند بنى إسرائيل الذين لم يتوانوا عن استحضار صور الآلهة لدى الشعوب الوثنية التى جاورتهم ليلبسوها جوهر يهوه، حتى وهم لا يزالون فى لحظة الانبثاق كجماعة مؤمنة تلقت لتوها النصر العظيم على الفرعون المارق والغارق مع جنوده فى عرض البحر. فبينما كان موسى - عليه السلام - لا يزال يتلقى ألواح الشريعة، كانوا يشرعون فى عبادة العجل حنينًا إلى التجسيد الذى

ألفه عقلهم المحدود، وحسهم المادى، فكان «يهوه» مشدوداً دومًا إلى الفلك الإنسانى، ليس من موقعه العلى المتسامى، ولكن من داخل هذا الفلك البشرى وعلاقاته وشروطه. فهو يحمل كثيراً من صفات البشر إذ يمكن تخيله كما يمكن تحديده بل والدخول معه فى صراع. ويحكى سفر التكوين كيف أن يعقوب قد تمكن عبر مصارعته لله ـ تعالى شأنه ـ من الحصول على الوعد بالملك والاختيار، أى بملكية الأرض المقدسة، وتتويج الشعب اليهودى كـ «شعب الله المختار»، الذى اختصه الله بألوهيته، مقابل أن يختصه بنو إسرائيل بعبوديتهم له، فصار «يهوه» إله «بنى إسرائيل» وحدهم من بين العالمين، وفى المقابل صار بنو إسرائيل شعب «يهوه» وحده من بين الآلهة، وهنا أضيفت العنصرية للوثنية كافة مصاحبة لها، أو مترتبة عليها.

ورغم أن اليهودية قد استطاعت، بعد تاريخ ملتبس وعبر مسار متعرج، الخلاص التدريجى من آفة الوثنية خصوصًا منذ عصر النبى أشعياء الثانى فى القرن السادس ق. م، والتحرك صوب التوحيد الذى ترسخ لديها بنضوج العقل البشرى، وتأثير الإسلام معًا خصوصًا فى موسى بن ميمون، إلا أنها لم تستطع قط البراء من آفة العنصرية التى ظلت مصاحبة لها حتى اليوم؛ لتجعل منها دينًا مغلقًا يرفض أتباعه التبشير به، ضنًا به على الآخرين؛ ليبقوا وحدهم شعب الله المختار.

هذه الخيرية إذ تعطى للإنسان حتى قبل مولده، ولمجرد أنه ولد يهوديًا، وقبل أن يكتمل وعيه، أو يعمل إرادته على النحو الذى يبرر اكتسابه لتلك الخيرية، فإنها تنفى القدرة الخلاقة والإيجابية لحرية الإرادة الإنسانية إذ تعفيها من تحمل مسئولياتها، وتحرمها من الحضور الأخلاقى فى التاريخ، إذ تنفى أى قيمة موضوعية لهذا الحضور الذى يبدو مكملا وعرضيًا، على هامش المسار التاريخى الذى تحدد سلفًا، قبل حضور الإنسان وبغض النظر عن تصوراته، أو أفعاله، أو مثله، ومن ثم فلا معنى هنا لحرية الإرادة.

وفى هذا السياق عاش اليهودى تاريخه بإحساس ملتبس، ففى ردح من الزمن بدا «متعاليًا» بقوته التى ظنها نابعة من خيريته على الآخرين، حتى إذا ما دالت دولته، وجدناه يحيا «آسفا» إذ يجد نفسه «عاديًا» فى التاريخ منذ سبى البابليين أجداده، ومنذ فتك بهم الرومان، وبالأخص منذ جاء المسيح إلى الأرض نبيًا للرحمة لا القتال

رافضًا أن يكون ملكهم المقدس، فاتحا شريعة موسى ودين الرب لجميع الناس / الأغيار / الأمم، ومانحًا الخيرية للمؤمنين المنتمين لإبراهيم بالروح لا الجسد، بالعقيدة لا العرق. ومن ثم صار اليهودى لا يرى فى التاريخ سوى مجرد لص قام بسرقة خيريته، فأخذ يعيش من أجل الثأر كلص يسعى إلى سرقة الآخرين حتى يعود المسيح إلى الأرض المقدسة مستردًا له خيريته. ولهذا نلاحظ كيف أن الشخصية اليهودية ظلت تراوح بين طبائع وأمزجة متناقضة، فهى شديدة الانسحاق، والعزلة والانطواء حينًا، وهى شديدة الغرور والغطرسة والعدوانية حينا آخر، عندما تجد فى التاريخ ما يبدو وكأنه فرصة أو تحول يعيد إليها تلك الخيرية المدعاة، والتى لا يمكن لها أن ترى الزمن إلا من خلالها إما احتفاءً بحضورها، أو حسرة على غيابها.

• **وفى المسيحية**، نجد صورة نقيضة لدور الإنسان وموقعه فى الوجود، لعلها أكثر ضعفًا وذبولاً قياسًا إلى حضور الإنسان فى اليهودية، وذلك لأمرين أساسيين:

أولهما: هو الطابع المفرط فى المثالية للمسيحية الأولى التى بلغت قطعًا أعلى مستويات التطهر الروحى، والتجرد المادى، ولكنها فى المقابل تركت المجتمع للدولة تنظمه بقوانينها الأرضية فى عالم الواقع. بل ويذهب إنجيل مرقص إلى أن المسيح عيسى قد ألغى قانون موسى، واستبدل «يهوه» إله العدالة ومنقذ العالم المادى، بإله الحب، ومن ثم يؤسس لمفهوم «الدين المجرد» حيث تسود مبادئ الزهد واللاعنف والامتناع عن مقاومة الشر، ومن ثم فالمسيحية تنبذ، منذ البداية، أى توجه لتغيير العالم الخارجى نحو الأفضل أو الأكمل، بل وتنظر إليه على أنه نوع من خداع النفس، فالعالم الحقيقى هو ملكوت السماء، وعلى الإنسان أن يرتقى إليه، تاركًا خلفه عالمنا الخاوى، الذى لا سبيل إلى إصلاحه، للشيطان وحده، يهيمن عليه أو حتى يتورط فيه!.

وتصوغ الأناجيل الأربع، فى عمومها، سيكولوجية رافضة عمليًا للانشغال بالعالم الدنيوى، وغير مهمومة بتغيير التاريخ: «لا تقلق على حياتك، فتقول ماذا ستأكل وماذا ستشرب» (متى، ٦: ٣١). «سمعتم أنه قيل: أحبب صاحبك، وأبغض عدوك. أما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم، وصلُّوا من أجل الذين يضطهدونكم» (متى، ٥: ٤٣ـ٤٤). «إنه مكتوب أنى سأدمر حكمة الحكيم

وسأحيل عقل الحصيف إلى عدم، أين الحكيم؟ وأين الكاتب ؟ وأين المجادل عن هذه الدنيا ؟» (بولس، رسالة إلى أهل كورونثيا، ١ : ١٩) . ولا شك فى أن هذه المطالب إذ تسير ضد المنطق العملى فى حياة الإنسان، ولا يمكن فهمها إلا فى ضوء التبشير بعالم آخر، كما قال المسيح : «مملكتى ليست فى هذا العالم» (يوحنا، ١٨ : ٣٦) . ومن ثم، فإن المسيحية الأولى لم تكن تبغى التأثير فى وضع الإنسان، ولا فى حركة التاريخ؛ لأنها لم تكن منشغلة أصلاً بالملكوت الأرضى .

وثانيهما شيوع فكرة الخطيئة الأولى، فعلى العكس من اليهودى، لم يأت المسيحى إلى العالم، مختاراً، بل محملاً بالخطيئة الأصلية / الأولى، خطيئة آدم التى ربطت الكنيسة منذ بولس بينها وبين قضاء الموت عليه وعلى أبنائه، ومن لم يربط بين الخطيئة وقضاء الموت من المتأخرين جعل الهلاك الروحى قضاء محتومًا بديلاً من موت الجسد. ومن ثم، فلا يوجد طريق أو طريقة لدى المسيحى **«التقليدى»** لاستعادة حيويته فى هذا العالم، وإعمال حريته فى التاريخ، مهما كانت إرادته قوية، أو كمل إيمانه الروحى، قبل أن تتدخل لصالحه قوة خارجة عنه تحمل عنه الوزر وتمنحه الشفاعة وتأتيه بالخلاص. هذه القوة هى الكنيسة التى لا مرد لسلطانها، فهى وكيل المسيح على الأرض، وهى راعية الإيمان والرقيب عليه، فلا إيمان من دون رعايتها ورقابتها ووساطتها، حتى أن فتنة كبرى قد ثارت عندما نادى «دوناتيس» أسقف قرطاجنة فى القرن الرابع الميلادى بضرورة التيقن من صلاح القساوسة وحسن سيرهم كشرط لسلطان الكنيسة على الإيمان، حيث أكدت الكنيسة الكاثوليكية على استمرار تسلط القساوسة بغض النظر عن صلاحهم أو فسادهم الشخصى؛ لأن سلطتهم ترجع إليها نفسها، فلا يسقطها فساد القائمين عليها ! . فكيف ـ إذن ـ يكون المسيحى حرّاً وإيمانه هو رهين بإرادة ووساطة بشر آخرين مطعون فى إيمانهم أنفسهم ؟! . ومن ثم، فإن مسيحية بولس «الكاثوليكية» قد عمقت من الموقف الدفاعى لدى الإنسان المسيحى، إذ كرست لديه شعوراً بالعجز عن التأثير فى التاريخ، وصبغته بطابع سلبى، تشاؤمى، انسحابى .

وإزاء الطبيعة اللا تاريخية «المسيحية بولس»، التى صاغت العصور الوسطى، جاء انسحابها تدريجيّا ودمويّا، إثر عدة اختزالات علمية وفكرية ونفسية استمرت عبر

قرون النهضة والإصلاح الدينى، والتنوير، من بؤرة التاريخ الغربى إلى هامشه تاركة موقعها للعقل/ العلم/ الإنسان الحديث الذى ادعى احتلال موقع الله فى الكون وأخذ ينشر دينه المدنى/ العقلى الجديد الذى أنتجته تجربة الحداثة الغربية وحاولت فرضه كنموذج عالمى، يبشر بالدنيوية، وينتهج المادية، المفرطة أحيانًا، ويعتنق الرأسمالية المتوحشة، كما يحتل الشعوب، ويقمعها بدعاوى عنصرية ومقولات استعلائية، جميعها لا ينتمى قط ولا حتى من بعيد إلى ذلك التبشير الروحى العظيم لدى المسيح وحوارييه، والذى جعل من المسيحية الأولى مثالاً عظيمًا لديانة إنسانية وروحية كبرى.

وهكذا يعيش المسيحى «المؤمن» بشخصية مزدوجة أو فى عالمين منفصلين لا يربط بينهما رباط.. المثل الأعلى الروحى المنشود، ولكن المرتبط بالخطيئة الأصلية المكبلة للإنسان، والذى لا مكان فيه للتاريخ من ناحية.. والواقع الدنيوى الصعب، الذى تفلّتت فيه الإرادة إلى حد الطغيان، بحجة السيطرة على التاريخ من ناحية أخرى. هذان الخطان يسيران فى نفس الاتجاه متجاورين ولكن على غير اتصال، ولا حل فى أن يتلاقيا. ومن ثم، فالمسيحى المؤمن مطالب بالاختيار من بين شرين، فإما امتلاك التاريخ وفقدان الإيمان، وإما تجسيد الإيمان والنفى من التاريخ!. ولا حل ممكن فى أن يتلاقى الخطان، أو ينتفى الشرّان، إلا بعودة المخلص فى آخر الزمان، ففى العقيدة الألفية وحدها، وعبر ألف عام ممتدة، يمكن للملكوت الأرضى أن يخلو من الألم، وأن يحقق السعادة للإنسان، ومن ثم فالتاريخ الحقيقى لدى المسيحى المؤمن يفترض أنه لم يبدأ بعد!.

• **وفى البوذية** لا يأبه المؤمن بالتاريخ ولا يحس بوجوده؛ لأن التاريخ هو ما سجله البشر من أعمال فى عالم المادة والحس. أما البوذى فمشغول أبدًا بعالم الروح.. عالم اللانهاية، ومن ثم فكل شىء فى عالم الفناء المحدود لا قيمة له عنده ولا وزن، ولا طريقة للتعامل معه سوى النرفانا واليوجا.

فالبوذى، خصوصًا الهندى، هدفه الاندماج فى الكون اندماجًا يزيل الفواصل التى تميزه من محيطه، ونعيمه الذاتى هو أن يذوب فى الوجود ذوبانًا يتلاشى معه، فلا يبقى من ذاته المتميزة أثرٌ؛ لأنه يؤمن بأن الوجود وحدة واحدة، وأنه لا يعدو

كونه جزءاً من الوجود انفصل عنه في لحظة سابقة، ولا يبغي، منذ انفصاله سوى العودة إليه، فعندئذ فقط، أي عندما يعود الجزء إلى الكل، تتحقق له غاية وجوده وهي الفناء في الكائن الواحد القدسي الذي هو فوق الجميع . . وتلك هي النرفانا.

وبهذه النفس الغائبة عن فرديتها، الذاهلة عن كل ما يحيط بها من مادة ومكان وزمان، حيث ترتفع الروح إلى ما يشبه الاتحاد الصوفي بالكائن العظيم الساكن، تنتفي لدى البوذي قيمة الجسد الإنساني، فلا تصير له أهمية في ذاته لأنه جزء من عالم المادة الفاني، وتنبع قيمته فقط من كونه وعاء لروحه الخالد، ومن ثم فهو لا يتوانى عن محاولة قهره وقمع شهواته ليتخلى عن مطالبه ويكف عن الإلحاح برغباته التي تطمس نقاء الروح الإنساني لدى البوذي، وتلك هي «اليوجا». ولأن الجسد الإنساني برغباته ونوازعه واحتياجاته هو أحد أهم دوافع الفعل والإرادة والسلوك لدى مجموع البشر، فإن محاولة قمعه على هذا النحو تؤدي إلى تعطيل الإرادة الإنسانية، ووأد ملكاتها وقدرتها على التأثير.

وإذ تبدو البوذية مساراً للاندماج في الكون اللامتناهي بما يذيب الوجود الفردي عبر النرفانا، وطرقًا لرياضة النفس، والتحلي بالفضائل، والنجاة من الألم، والحصول على العلم من خلال اليوجا، فإنها تصبح طريقًا للخلاص من التاريخ، لا الفعل في التاريخ، ومن ثم فإن التاريخ بالنسبة إلى البوذي شيء ساقط من الحساب؛ لأنه خارج حدود الوعي والإرادة.

● **وأما الإسلام**، فيقدم للإنسان صورة بالغة الحيوية، عبر صورة بالغة السمو لـ «الألوهية» فالله هو الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء في الأرض أو في السماء، وصورة بالغة العقلانية لـ «النبوة» تتفق ونضج العقل البشري في التاريخ، ومع كون محمد «هو الرسول الخاتم لسلسلة أنبياء الإسلام / الدين الحنيف. فالمسلم لا يتمتع مسبقًا بأي نوع من الخيرية الزائفة كاليهودي؛ لأن الإسلام لا يتصور معتنقه مختاراً بشكل مسبق ونهائي؛ لأنه دين إنساني، وفكرة التفضيل السابقة على الوجود لأي فرد أو شعب أو جنس لا تعدو كونها نوعًا من العنصرية المقيتة، ولا يمكن فهمها في سياق دين إنساني، ولكنه، في المقابل، مولود بغير خطيئة أصلية تثقل كاهله ولا يوجد لديه هذا الشعور بالإثم والدونية كما هما لدى المسيحي التقليدي. نعم يحكي

القرآن عن خطيئة آدم وحواء والأكل من الشجرة، بيد أن الإسلام لا يؤيد الاعتقاد القائل بأنها خطيئة أصلية تتابع النوع البشرى الذى بات، من جرائها، ذا طبيعة فاسدة مدنسة محكوم عليها بالدونية. بل إن آدم نفسه الذى ارتكب الزلة الشيطانية قد أصبح أول الأنبياء. أما خروجه من الجنة، فلم يكن سقوطًا بمعنى الكلمة، وإنما هو ذريعة لخلق أفق الإنسان الواسع، وتبرير لبدء الملحمة الأرضية، ملحمة الاستخلاف التى أرادها الله للإنسان، على الأرض.

وفى مقابل رفض الإسلام للخطيئة الأولى، فإنه يرفض فكرة «المخلص»، بل يعد الزعم الدينى بأن المسيح كان الحَمل الذى ضحى بنفسه لخلاص العالم منها تجديفًا وزندقة، فطريق المسلم إلى الخلاص من الشرور وإدراك النعيم الأخروى لا تسده عثرات، ولا تقف دونه موانع، وزاده على الطريق ليس سوى إيمانه الحر، والحساب النهائى يخص الله وحده، وله فيه ميزان عدل لا يخطئ، ربما أصاب فيه المسلم فينجو، وربما تعثر وعندها فأمره مردود إلى الله ورحمته التى تسبق عدله. والمسلم الخطاء التواب محبوب من الله مفضل عنده؛ لأن فى توبته شعوراً عميقًا بألم الإثم الذى ارتكبه رغم حلاوته فى نفسه ورغبته العميقة فيه، وهو إذ يتوب عنه ويقلع حبًا فى الله وخشية له، يضع حبه لله قبل حبه لذاته بما فى ذلك من ألم يعانيه، وهو ما يدركه الله ـ جل شأنه ـ فيحب العبد ويرحمه مهما تكرر خطؤه تقديراً لألمه النبيل. فالله هنا هو واسطة المسلم الوحيدة إلى ذاته العلية بميزان رحمته ما دام العبد قد أسلم وجهه إلى ربه فلم يشرك به أحداً.

ويترتب على ذلك أن صارت عبادة المسلم فردية بالأساس، متحررة من أى طقوس جماعية، إذ لا يحتاج إلى وساطة من أحد، أو رعاية أحد، ومن ثم تحررت إرادته من كل هيمنة سلطوية، فلم يعرف الإسلام الكهنوت، ورجل الدين فيه ليس إلا فقيهًا وداعيًا إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ولكنه لا يملك أى سلطة على المسلم، ولا يمثل أى رقابة على إيمانه، كما أنه غير معصوم من الخطأ كعصمة البابا فى الكاثوليكية، بل محتمل وقوعه فى الخطأ، وهو رغم ذلك مدعو إلى الاجتهاد وله الأجر حتى لو أخطأ، ولكن الأجر يتضاعف فيما لو أصاب ليكون فى ذلك دافع للاستزادة من المعرفة. وتلك هى العلاقة «الخلاقة» التى يرسمها محمد بإصرار،

ويصوغها الإسلام برهافة بين الإله المتسامى، والإنسان العاقل؛ إذ تدمج العقل والحرية بالإيمان والرحمة فى مزيج رائق شفاف يتجاوز التجسيد والتشبيه، كما يتجاوز الجبر والعدمية.

ومن ثم، فإن المسلم يحس إحساسًا جادًا بالتاريخ، فهو يؤمن بإمكانية تحقيق ملكوت الله فى الأرض، وبأن الله قد وضع نظامًا عمليًا واقعيًا صاغ قواعده فى سنن تاريخية ومجتمعية، وضمَّنه «بنود عهد الاستخلاف» ليسير البشر فى الأرض على مقتضاه ويحاولوا دائمًا أن يصوغوا واقعهم فى إطاره لأنه قابل للتحقيق، ولو ضحوا بأنفسهم فى سبيل ذلك، ومن ثم فإن الجهاد بمعناه الحضارى الشامل، لا العسكرى المحض، له قيمته على هذا الصعيد، فبينما تأخذ التضحية فى المسيحية منحى سلبيًا، مؤداه أن يقف المؤمن الورع أمام عجلة التاريخ المنحرفة لتدوسه وهو واقف مكانه، لا يبذل جهدًا لتصحيح مسارها وردها إلى الصراط المستقيم، فإن الجهاد الإسلامى بمعناه الرائق يمنح المسلم الحقيقى تلك الشجاعة القصوى اللازمة لتقويم عجلة التاريخ كلما انحرفت عن جادة الطريق.

ويرجع بعض المفكرين الغربيين إيجابية الإسلام هذه، بحفاظه على الموروث اليهودى المنشغل بالحياة الأرضية، خلافًا للمسيحية. وربما كان فى ذلك قدر من الصحة، غير أن الإسلام يشتمل فى الحقيقة على عناصر كثيرة غير يهودية، بعضها مسيحى، تجعل منه، بامتياز رؤية وجودية توفيقية أو لنقل تكاملية بين عالمى الشهادة والغيب، فهو من دون تخل عن روحانيته الخاصة، دعا إلى تغيير العالم، وتجديد التاريخ، بل وشغل نفسه بهذه المهمة فعلاً، باعتبارها الوظيفة الأساسية للحضور الإنسانى على الأرض. وهنا تكمن الأهمية البالغة للإسلام، سواء فى إدراكه المبدئى لوجود المعاناة الإنسانية، أو فى إدراكه المهم لضرورة النضال ضد هذه المعاناة باعتباره المحك الحاسم فى التاريخ الإنسانى.

وهكذا يصبح التاريخ، حقًا، فى نظر المسلم هو سجل المحاولات البشرية الدائمة لتحقيق ملكوت الله فى الأرض، وتتكامل له أبعاده الثلاثة فى علاقة جدلية واضحة وراسخة، فالحاضر هو نتيجة الماضى، والمستقبل ينهض على ما نقوم به فى الحاضر. فإذا كان ثمة مصاعب أو أخطاء نعانيها اليوم، فمن الممكن تلافيها غدًا لأنها ليست

قدراً محتوماً بل هى محصلة تفاعل إرادتنا التى نملكها، مع التاريخ الذى لم ينته بعد، والذى يبقى فى نظر المسلم فضاءً للأمل فى غد أفضل مهما كان اليوم شاقًا أو عسيراً. ولعل ذلك يفسر لنا ما يملكه المسلم من شعور بالثقة حتى وهو فى أسوأ لحظاته، كما يفسر حضور الإسلام فى مواجهة كل عدوان على بلدانه وحضارته، وما يبرر قول أحد المستشرقين عنه «إنه مدين مذكر»، قاصداً، فى تصورنا، كونه دينًا شاملاً يشعر بأن من واجبه، وفى مكنته التأثير فى التاريخ وصناعة ملكوت الله هنا، وعلى هذه الأرض، بدلاً من انتظاره الخجول فى السماء !.

وعلى هذا النحو.. وبينما نجد اليهودى يفهم الماضى على أنه ميزة خاصة له اختطفها الحاضر منه جهلاً وعدوانًا، وأن المستقبل لابد وأنه سوف يعيدها إليه مع عودة رمز الاختيار والتفضيل فى نهاية الزمن، وبالتالى ضرورة الانتظار والتقوقع ثم الملل والعدوانية. وبينما المسيحى المتدين أو «التقليدى» يضطرب بين حاضرين متناقضين لا يستطيع أىٌّ منهما وحده أن يشبع رغباته، وأن يتسق مع قدراته. وبينما البوذى يتجاوز التاريخ كله، مهملاً ومتناسيًا العالم الواقعى بحقائقه قصداً إلى تهاويم روحية فى عالم اللانهاية... نجد الفهم الإسلامى «القرآنى» للتاريخ والوجود تعبيراً عن روح التكامل الزمنى بين الماضى والحاضر والمستقبل ترابطًا واتساقًا وتراكما. ثم التكامل المادى والروحى فى توفيقية المحسوس الإنسانى، والغيبى الإلهى. فى ظل منظومة قيمية راقية تجعل الفعل الإنسانى مسئولية، والإرادة الإنسانية حرة. ومن تكامل مفهومى الإرادة والحرية يكتسب الموجود معناه لدى المسلم، وتتدفق إيقاعاته فى انتظام وتراتب عميق.

تم بحمد الله

حدائق الأهرام

الخامسة والربع فجر الأربعاء

الثلاثين من يوليو ٢٠٠٨م

قائمة المـراجع

أولا : مراجع عربية

١ـ الإمام الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، طبعة القاهرة ، مكتبة صبيح ، ضمن مجموعة ، بدون تاريخ .

٢ ـ أبو الوليد بن رشد، فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م .

٣ ـ أبو الحسن الماوردى : أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا ، ط٣ ، القاهرة، ١٩٥٥ .

٤ ـ عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، المقدمة، حققها وشرحها وعلق عليها د. على عبد الواحد وافى، طبعة مكتبة الأسرة ضمن مهرجان القراءة للجميع، سلسلة التراث، عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م ثلاثة أجزاء .

٥ـ الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبورية، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٦٦ .

٦ـ أحمد أمين، فجر الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٠م .

٧ـ أبو الأعلى المودودى، مبادئ الإسلام، الدار السعودية للنشر، جدة، طبعة ١٩٨٧ .

٨ـ أبو الأعلى المودودى، مفاهيم إسلامية : حول الدين والدولة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، طبعة ١٩٩٧م .

٩ـأبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة السادسة عشرة، القاهرة، ٢٠٠٥م.
١٠ ـ علال الفاسي : مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء، ١٩٦٣,
١١ـد. محمد عبدالله دراز، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.
١٢ ـ عباس محمود العقاد، الله : كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٨م.
١٣ـعباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م.
١٤ ـ عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.
١٥ـعباس محمود العقاد، مطالع النور أو : طوالع البعثة المحمدية، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.
١٦ ـ عباس محمود العقاد، الإنسان فى القرآن الكريم، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ .
١٧ـ عباس محمود العقاد، الإسلام دعوة عالمية، الهيئة العامة للكتاب، مشروع مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الدينية، القاهرة، ١٩٩٩م .
١٨ ـ عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٢ .
١٩ـعباس محمود العقاد، حياة المسيح، الهيئة العامة للكتاب، مشروع مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الفكرية، القاهرة، ٢٠٠٣م.
٢٠ـد. محمد حسين هيكل، حياة محمد، الهيئة العامة للكتاب، طبعة مهرجان القراءة للجميع، القاهرة، ١٩٩٦م.
٢١ ـ توفيق الحكيم، التعادلية . . مع الإسلام والتعادلية، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٢٢ ـ توفيق الحكيم، نظرات فى الدين والثقافة والمجتمع، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩ .

٢٣ ـ د. طه حسين، مرآة الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٩٨م.

٢٤ـ عبد الرحمن الشرقاوى، محمد رسول الحرية، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال يناير ١٩٦٥ .

٢٥ ـ د . زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣م.

٢٦ ـ د. زكى نجيب محمود، قصة عقل، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٢٧ ـ د. زكى نجيب محمود، ثقافتنا فى مواجهة العصر، الطبعة الصادرة ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة .

٢٨ ـ د. زكى نجيب محمود، حياة الفكر فى العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

٢٩ ـ د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

٣٠ـ د. زكى نجيب محمود، أفكار ومواقف، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٣١ـ د . زكى نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣م.

٣٢ـ د . زكى نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٠م.

٣٣ـ د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦ .

٣٤ـ د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

٣٥ـ د. عثمان أمين: الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، ١٩٦٤ .
٣٦ ـ الدكتور حسن حنفى : التراث والتجديد ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة، ١٩٨٠ ص١٢٣، ١٥١ .
٣٧ـ د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص١٢٥ .
٣٨ـ د. زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠ .
٣٩ـ د. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
٤٠ـ د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، سلسلة عبقريات فلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، طبعة ١٩٧٠م.
٤١ـ د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، سلسلة مشكلات فلسفية رقم «٤»، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧ .
٤٢ ـ د. عبد الرحمن بدوى، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، دار القلم بيروت، ووكالة المطبوعات بالكويت، طبعة ١٩٨٢ .
٤٣ـ د. عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥ .
٤٤ـ د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٤٦ .
٤٥ـ د. جمال حمدان، العالم الإسلامى المعاصر، دار الهلال، القاهرة، سلسلة كتاب الهلال، عدد ٥١٢، أغسطس١٩٩٣ .
٤٦ـ جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٣م.
٤٧ـ د. محمد عابد الجابرى، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول . . التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.

٤٨ ـ محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٩٣ .
٤٩ـ د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة : إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافى العربى، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.
٥٠ـ د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلى فى التفسير، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣ .
٥١ـ د. نصر حامد أبو زيد، «الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، دار سيناء، القاهرة، ١٩٩٢م.
٥٢ـ محمد سعيد العشماوى، جوهر الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
٥٣ـ د. عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية : إشكالية التكون، والتمركز حول الذات، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٧م.
٥٤ ـ د. محمد عزيز الحبابى، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٥٥ ـ جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م.
٥٦ ـ جمال البنا، روح الإسلام، دار الفكر الإسلامى، القاهرة.
٥٧ ـ جمال البنا، الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٥٨ـ جمال البنا، أسس العقيدة : الله . . الموت وخلود الروح . . والآخرة، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٥٩ـ سعد كمونى، العقل العربى فى القرآن، المركز الثقافى العربى، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٦٠ـ د. غسان خالد، أفلوطين . . رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب، منشورات عويدات، بيروت وباريس، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٦١ـ جورج قرم، شرق وغرب: الشرخ الأسطورى، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
٦٢ـ جورج قرم، تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، طبعة بيروت، ١٩٧٩م.
٦٣ـ د. محمد أحمد العزب، فى الفكر الإسلامى من الوجهة الأدبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ .
٦٤ـ د. محمد عثمان الخشت، الأديان: تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥ .
٦٥ـ د. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقيا فى فلسفة هيوم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٦٦ـ د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ .
٦٧ ـ د. راجح عبد الحميد الكردى، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ومكتبة المؤيد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
٦٨ ـ د. حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٦٩ـ د. حسين فوزى النجار، الدولة والحكم فى الإسلام، دار الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، كتاب الحرية، عدد سبتمبر ١٩٨٥م.
٧٠ـ سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الإسلام، دار الشروق، القاهرة، طبعة ١٩٧٥ .
٧١ـ سيد قطب، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ٢٠٠٧م.
٧٢ـ محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٧٣ـ محمد الغزالى، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الواحدة والعشرين، ٢٠٠٤ .

٧٤ ـ محمد الغزالى، ركائز الإيمان : بين العقل والقلب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٧٥ـ محمد الغزالى، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٧٦ـ د. محمد عمارة، الإسلام والتعددية، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٧٧ـ د. محمد عمارة، معالم المنهاج الإسلامى، دار الرشاد، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

٧٨ـ د. محمد عمارة، الغرب والإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٧٩ـ د. شوقى ضيف، محمد . . خاتم المرسلين، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

٨٠ـ د. شوقى ضيف، عالمية الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦م.

٨١ ـ الدكتور أحمد محمود صبحى، الزيدية، الزهراء للإعلام، القاهرة.

٨٢ـ د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، مرجع سابق.

٨٣ ـ محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد . .الأقليات . . الأناجيل، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٨٤ـ د. عبد الحليم الجندى، أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

٨٥ ـ خالد محمد خالد، إنسانيات محمد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ٢٠٠٣م.

٨٦ـ د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالى ، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٨٧ ـ د. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافى العربى، والدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
٨٨ـد. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات فى الفكر السياسى العربى الإسلامى، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
٨٩ـد. محمد سيد أحمد المسير، شرح الحكمة النبوية، دار المعارف القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٩٠ـد. عائشة عبد الرحمن، مع المصطفى، دار المعارف، طبعة ١٩٩٢م.
٩١ـد. رمسيس عوض، الهرطقة فى الغرب، دار نشر سينا بالقاهرة، والانتشار العربى ببيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
٩٢ ـ محمد خليفة حسن : تاريخ الأديان، دراسة وصفية مقارنة ، القاهرة ـ ٢٠٠٠ .
٩٣ـد. محمد خليفة حسن أحمد: ظاهرة النبوة الإسرائيلية، دار الزهراء، القاهرة، ١٩٩١ .
٩٤ـرضا هلال، المسيح اليهودى ونهاية العالم: المسيحية السياسية والأصولية فى أمريكا، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
٩٥ ـ إنسانية الإسلام ، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب ، بيروت ـ ١٩٨٠م .
٩٦ـ د. صبرى أبو الخير سليم، تاريخ مصر فى العصر البيزنطى، القاهرة، ٢٠٠٠.

ثانيا: مترجمات

١ ـ ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، سلسلة نفائس الفلسفة الغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٢ ـ فريدريك نيتشة، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مكتبة صادر، بيروت، عام ١٩٤٩م.
٣ـ سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفى، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.
٤ ـ جوزايا رويس، مصادر البصيرة الدينية، ترجمة أحمد الأنصارى، ومراجعة د. حسن حنفى، عدد ١٠٢٣ من سلسلة المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧م.
٥ ـ مرسيا إلياذة، البحث عن التاريخ والمعنى فى الدين، ترجمة وتقديم د. سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
٦ـ أرنولد توينبى، مختصر دراسة للتاريخ، أربعة أجزاء، ترجمة فؤاد محمد شبل، ومراجعة د. محمد شفيق غربال، وأحمد عزت عبد الكريم، طبعة جامعة الدول العربية، أربعة أجزاء، ١٩٦١ـ١٩٦٦م.
٧ـ ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، المجلد الأول، الجزء الثانى، ١٩٧١م.
٨ـ هـ. ج. ويلز، معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤، الجزء الثانى.
٩ـ هـ. ج. ويلز، موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشروع الألف كتاب الثانى، القاهرة، ١٩٩٩م.
١٠ـ و. ج. دى بورج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، ترجمة زكى سوس، مراجعة د. يحيى الخشاب، ود. صقر خفاجة، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، بمعاونة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، رقم ٥٥٧ ضمن سلسلة الألف كتاب، القاهرة، ١٩٦٥م.

١١ـ نورمان كانتور، التاريخ الوسيط : حضارة البداية والنهاية، الجزء الثانى، ترجمة د. قاسم عبده قاسم، دار عين، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ .

١٢ـ فرانسواز دونان، كريستيان زفى كوش، الآلهة والناس فى مصر: من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥م، ترجمة فريد بورى، ومراجعة د. زكية طبو زادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م

١٣ـ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبى : ١٦٨٠ ـ ١٧١٥م، ترجمة جودت عثمان، ومحمد نجيب المستكاوى، تقديم طه حسين، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م. ص ١٨٨ ـ ١٨٩ .

١٤ـ بول تيليش زعزعة الأساسات، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

١٥ ـ فيليب فارج، يوسف كرباج، المسيحيون واليهود فى التاريخ الإسلامى العربى والتركى، ترجمة بشير السباعى، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٤م.

١٦ ـ مجموعة من العلماء اليهود، تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، تحرير «زالمان شازار»، ترجمة: أحمد محمد هويدى، تقديم ومراجعة د. محمد خليفة حسن. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الجزء الأول، ٢٠٠٠م.

١٧ ـ نفتالى فيدر: التأثيرات الإسلامية فى العبادة اليهودية، ترجمة: محمد سالم الجرح، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، ج١، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠ طبعة.

١٨ ـ هيربرت بوسه، أسس الحوار فى القرآن الكريم: دراسة فى علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، ترجمة أحمد محمود هويدى، المجلس الأعلى للثقافة. . سلسلة المشروع القومى للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٩ ـ موريس بوكاى، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

٢٠ ـ شارل جينيبير، المسيحية . . نشأتها وتطورها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ .
٢١ـ و. مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية فى العالم المعاصر، ترجمة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م .
٢٢ ـ و. مونتجمرى وات، القضاء والقدر، ترجمة ودراسة د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ ، المقدمة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م .
٢٣ ـ و. مونتجمرى وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة د. حسين أمين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م .
٢٤ـ الشيخ أحمد ديدات، والقس سواجارت، المناظرة الحديثة فى علم مقارنة الأديان، تقديم وتعليق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة زهران، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م .
٢٥ـ كارين أرمسترونج، سيرة النبى محمد، ترجمة د. محمد عنانى، ود. فاطمة نصر، دار سطور القاهرة، ١٩٩٨م .
٢٦ـ إميل درمنغم، الشخصية المحمدية . . السيرة والمسيرة ، ترجمة عادل زعيتر، دار الشعاع للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م .
٢٧ـ سير توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة : د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م .
٢٨ـ آدم متز، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. طبعة بيروت سنة ١٩٦٧م، الجزء الأول .
٢٩ـ توماس كارليل ، الأبطال ، ترجمة محمد السباعى ، دار الهلال : سلسلة كتاب الهلال، القاهرة، فبراير ١٩٧٨ .
٣٠ـ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة وتقديم كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م .
٣١ ـ كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ترجمة د شوقى جلال ، مكتبة الأسرة ، القاهرة، ٢٠٠١م .

٣٢ـ ديمترى غوتاس، الفكر اليونانى والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية ـ العربية فى بغداد والمجتمع العباسى المبكر، ترجمة وتقديم نقولا زيادة، مركز دراسات الوحدة العربية والمنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

٣٣ ـ ديلاسى أوليرى، الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، دار عالم الكتب، القاهرة.

٣٤ـ توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٣٥ ـ فريتس شتيبات، دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٠٢ .

٣٦ ـ برنارد لويس، أين الخطأ : التأثير الغربى واستجابة المسلمين، ترجمة د. محمد عنانى، تقديم ودراسة د. رؤوف عباس، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ .

٣٧ـ برنارد لويس، الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدسة وإرهاب غير مقدس، ترجمة أحمد هيكل، تقديم د. رؤوف عباس، المشروع القومى للترجمة عدد ١٤٧٤ المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٣٨ـ صامويل هانتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى، ترجمة الأستاذ طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٣٩ـ همايون كبير، العلم والديمقراطية، والإسلام، تأليف همايون كبير، ترجمة عثمان نوية، وزارة الإرشاد القومى، القاهرة، بدون تاريخ.

٤٠ ـ د. عبد الرحمن بدوى، دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، طبع ١٩٩٩م.

٤١ـ د. سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة د. سيف الدين القصير، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

٤٢ـ د. مراد هوفمان، الإسلام كبديل، مؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، الطبعة الأولى ١٩٩٣ .
٤٣ـ على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م
٤٤ ـ مالك بن نبى، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوى، ود. عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩ .
٤٥ ـ مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، دمشق، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦م.

* * *

المؤلف فى سطور

• الدراسة والعمل والنشاط

- تخرج فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

- يعمل كاتبا ، وصحفيّا بجريدة الأهرام .

- تنشر مقالاته ودراساته بصحف ومجلات عربية أبرزها صحيفتا الحياة اللندنية، ومجلة شئون عربية .

• الجوائز

١ - حصل على جائزة العلوم السياسية من المجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربية، عام ١٩٩٩م

٢ - وعلى جائزة الصحافة السياسية العربية من الاتحاد العام للصحافيين العرب ، ونادى دبى للصحافة ، عام ٢٠٠١م.

٣ - وعلى جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم الاقتصادية والقانونية ، فرع العلاقات الدولية ، عام ٢٠٠٣م .

٤ - ومرة أخرى على جائزة الصحافة السياسية العربية، اتحاد الصحافيين العرب، فى أبريل ٢٠٠٥م.

• المؤلفات

١ - « تجليات العقل السياسى ومستقبل النظام العربى» عن دار قباء ، بالقاهرة ، ١٩٩٨م.

٢ ـ «تحولات الهوية والعلاقات العربية ـ التركية» عن معهد البحوث العربية ، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، عام ٢٠٠٠م. وهو الكتاب الذى حاز جائزة الدولة التشجيعية .

٣ ـ « وعى الانسانية العربية بالذات والآخر » أيضًا عن معهد البحوث والدراسات العربية ، عام ٢٠٠٢م.

٤ ـ « المستقبلات البديلة للنظام العالمى : آليات التحول التاريخى ، وخطاب تغيير العالم » عن المكتبة الأكاديمية ضمن سلسلة المستقبليات، القاهرة عام٢٠٠٣م.

٥ ـ «الإسلام والغرب . . بين عقد الحضارة ونزعات الهيمنة»، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ، ٢٠٠٤م .

٦ ـ «عن العولمة . . التاريخ ، والبنية ، والمستقبل»، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة ، ضمن سلسلة المستقبليات ، ٢٠٠٥م .

٧ ـ « الصراع بين الصهيونية والقومية العربية»، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة ، ضمن سلسلة المستقبليات ٢٠٠٦ .

٨ ـ «العرب . . والصراع الدولى» ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ٢٠٠٦ م

٩ ـ « التفكير السياسى العربى» ، المجلس الأعلى للثقافة ، بجمهورية مصر العربية ، ٢٠٠٦م.

١٠ ـ « تجليات الإسلام المعاصر» ، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة ، ضمن سلسلة المستقبليات ، ٢٠٠٧م .

١١ ـ « محمد نبى الإنسانية» ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ٢٠٠٨م .

١٢ ـ «الجهاد فى الإسلام» ، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة ، ضمن سلسلة المستقبليات ، ٢٠٠٨م .

* * *

هذا الكتاب

يتبدى الإسلام فى التاريخ دينًا كونيًا شاملاً؛ إذ يقيم بنيانه على المبادئ الكلية للعقل الإنسانى، ويتوجه إلى البشر جميعًا، كما يسعى لإنشاء صورة متكاملة للحياة، فلم ينغرس أبدًا فى الأرض مترعًا بالدنيوية، ولم ينزع دومًا إلى السماء تهويمًا فى المثالية، بل نهض بمهمة التوفيق بينهما، حيث الشمول هنا ضرورة وجودية لا غاية سياسية. ولعل هذا هو ما ألمح إليه المستشرق الكندى المعاصر «ولفرد كانتول سميث» عندما اعترف بأن المسيحية (التقليدية طبعًا) أرجأت تحقيق ملكوت الرب إلى الآخرة، على اعتبار أنه مستحيل التحقيق فى الدنيا؛ لأن الإنسان خاطئ بطبعه، قاصر بطبعه، ولا يمكن أن يستقيم. أما الإسلام، فقد اعتبر تحقيق ملكوت الله مهمة الإنسان الأساسية فى هذه الحياة الدنيا.

ويرجع بعض الفلاسفة عنصر «الإيجابية» فى الإسلام إلى التراث اليهودى، ففى تصنيف «هيجل» للأديان اعتبر الإسلام استمرارًا لليهودية المنشغلة بالعالم الأرضى. وقد ذهب «أوزوالد شبنجلر» إلى رأى يشبه هذا عندما قال بأن «كتاب أيوب» هو كتابة إسلامية. غير أن الإسلام يحتوى على عناصر كثيرة غير يهودية تجعل منه تركيبًا جدليًا بين الدنيوية اليهودية والمثالية المسيحية والعقلانية الحديثة، وتجسيدًا ممتازًا لرؤية وجودية تُكامل بين عالمى الغيب والشهادة، وهو ما يشير إليه «مرسيا إلياذة» عندما يضع الإسلام على الحافة بين عصر سيادة المسيحية وبين بداية العصر العلمانى الحديث، ما يجعل منه - فى تصورنا - نقطة التوازن التاريخى على منحنى الجدل الطويل والعميق بين العقل والإيمان.

ومن ثم، نجد الإسلام - من دون نظرية سياسية خاصة تقلل من قدرته على التكيف التاريخى - متوجهًا نحو العالم الخارجى، حائزًا واقعية [illegible] للطبيعة، مدركًا لوجود المعاناة الإنسانية، ومؤكدًا على ضرورة [illegible] ومن دون تخل عن روحانيته الخاصة، نجده يدعو إلى تغيير العالم، بل [illegible] بهذه المهمة، باعتبارها المحك الحاسم فى التاريخ، والوظيفة الأساسية [illegible] الإنسانى على الأرض...

